

$$\frac{1.00}{1.1}$$

طمان نسیم بازار
لیکھنؤ
۱۸۸۷

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
KİTAP NO	B. Vekâi ef.
YERİ	
EKİNGİTİ NO	808

صدقة مثل الحرام نحو ابقا لوكم كمين الشاقيات فو



10

[illegible][illegible]

اللائف وفروع متدانية الخوب واصول مثابكة الووق وتفاوت عطف على افرق
حالم في قناء العلوم وتماثل رجا لهم في الرقي الى مراتبها الى ان قال عباس رضي الله
في رجا لهم انها جنسية درجة تامين الارجنتين من ملك الذرج خسية عام والمراد لقصور
الكثره لا الحكم في هذه العدة وقال بعض الجابر الائمة واجار الائمة الجبر الكسة والنتج العالم
الذي جبر الكلام ويزينه في بيان معنى الجبر المشهور والحديث المأثور المروي من اثر
الحديث اذا ذكرته من غيرك اخلاف امتي رحم عطف بيان للجبر وقوله يعني الى
يرد الرسول باخلاف امته اخلاف سمع في العلوم منقول ذلك البعض وبابعد يصيل
لذلك الاخلاف اعني قوله فتمه واحد في الكفة لضبط الاحكام المتعلقة بالاحوال واما آخر
في الكلام لحفظ العقائد فينظم بها امر المعاد وقانون العدل المستقيم للنوع كالحكمة كحاجب
الحرف والصناعات يتوهم كل واحد منهم كحرفه او صناعه فيتم النظام في المعاش المعين
لذلك النظام وهذا الاخلاف ايضا رحم كما لا يخفى لكنه مذکور منها بجا ونظير او اذا كان
الامر على بكر من تذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالامر
والاخرية فيه ثم هذا كما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنفعة واعلاها فبقية ودرجة وانفعها فاية
ووجه انفعها فاية واجدا في عايدة واجرها اي اجدر بما بعد العتبة بها والعام والشرار
فيها يقال التي عليه شرا شيء اي نفسه بالكلية حرمها ومجبه وس في الاصل بمعنى الاشغال
جمع شرسه واذا ارب النفس تعابها فيها وسويد بها وحرف الزمان اليها علم الكلام
الممكن باثبات الصانع وتوجيده في الالوية وتشره عن مشابهة الاجسام ترك الاخر
اذ لا يتوهم مشابهة الايام واتصافه بصفات الجمال والاكرام اي بصفات الغبطة و
الاحسان الى المحلصين عن عباده او بالصفات السلبية البشوية او النهر والطف والاثبات
النبوة التي هي اساس الايلام لامة اشرف منها بعد الالوية وعيد بني الشارع الاحكام
اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لا يثبت الصانع بصفاته لم
علم التنبيه والحديث ولا علم العقدة واصله وبيرقي في الايمان باليوم الآخر الى درجة
الايمان وذلك الايمان هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والعوز والنجاة في البتة
فجب ان متنى هذا العلم كل الاعطاء وانه في زمانا مذاقة اتخذ طريقا اي امرامشيا قد اتى
وراء النظر وصار طلبه عند الاكر من شيا فربا يدبعا عجيا وقيل مصنوعا فحقا لم ين منه من
علم الكلام بين الناس الا قليل ومطرح نظر من يشتغل على الذدة قال وقيل مما فغان المعز
ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النعل عن شخص معين او مجهول من غير العا

الافتتاح

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or date, located at the bottom of the page.

موت

المطعم مفعول من طعم فطعم

منقول الى غير قايدها
انها في حاله عدم قصد
الانقضاء وانما قصد
تحويل الاموال واخذها
في غير قايدها

الى دراية واستبصار في رواية فوجب علينا ان نرفع حجة زماننا في طلب التذيق ونسلك
بهم في هذا العلم مياك التمتع والى قد طالت ما وقع الى من اكلت الحصة في هذا الفن فلم
ارقبها ما فيه شأنا لعليل باراض الاسواء في الاداء او ذوا اى ردى او اراء او لعليل كراهة
العطش عند المطالب الاعتمادية والتشوق اليها وفي التفاح ان الرواها لمد وفتح الروا
مو الماء العذب وبكمه اجمع ريان وبعضها المنظر احسن مما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال
والجمله الحالية اعني قوله والهم قاصرة ما قوله بالطرف نظر الى قرب الحال من طرف الزمان
ففتح وقوعها صلا ما هو من قبل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بطا سداى
انسى حصول النساء والاروا عن مكك اكلت في زمان لا مثل استاى في زمان فصور الهم
فان هذا النساء اقوى والربعات في تلكه فآثره والدواعى اليه قليلة والصوارف علم
مكاشرة ثم انه بن ما جله من مكك اكلت بقوله لتخصر ايتها قاصرة عن افادة المرام باختيار
المحل ومطولا تتاحع الاسماء لما فيها من الالطاف المحل مدسه للفاهام في الوصول الى حقا
المسائل ثم زاد في ذلك ابيان ذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية بهام منهم من
عن متاصده اى متاصد علم الكلام المتاح بازاله ايتار باعها وكذا وقع من دلائل بالافاع
ما يند الطن وتنتع ومنهم من مكك المكك السديد في الدلائل كمن لخط المتاصد يند
عينه من مكان بعد فلم يكيشنها ولم يحز ما ومنهم من غرضه فعل المذائب التي ذبت اليها طوايف
من الناس واستمر عليها والاقوال التي صدرت عن قبله والنصرف بالرفع عطف
على فعل في وجوه الاستدلال وكثير السوال والجواب ولا يالى الايام الكمال الى اى شى امرح
نقد وتصرفه وكثيره هل يترتب عليها اثره او يزاد بها حجة ومنهم من يلقن جمع ويضم تعاطف
شبهها فيلغظ فيها لتروج رايه ولا يدري ان القادى من رايه فينرفها ويكفها ومنهم من يبطر في غلظه
مستدته ونجارتها من المذمات التي نظفها ما يودى اليه با دى رايه اى اوله لما معان اجل
ومنى عليها مطالبه وربما يكثر يرح ويحل بعضها بعض تلك المذمات على بعض الباطل ويترك
الى المتاصد سبب الاختلال ومنهم من يكثر من الكتاب بالسط في العبارة والكرار في المعنى ليطن
به انه يجر زخا كثر الماء موج ملن زخا الحرامتد وارتفع ومنهم من يوكا طلب ليل كن
جمع الخطيب بالليل فلا يميز من الربط واياس والفار والنافع وجاب ربحل وجيل
الرجل جمع الراجل ووخلاف الفارس الخيل الفرسان يعنى كباب العسكر سره ضعيفه قويه
ثم اشار الى وجه الشبه في جانب البشه في كلام التبيين بقوله جمع ما جده من كلام القوم سبيله تكل
ولا يستعمل عمدا ليعرف اغتصب ما اخذه ام سين وسخيف اى ريبك وكيف ما اخذه ما وجدته ام

الشيخ الفاضل

لا اذ كان
كل يوم يصلي معي
كل يوم في السنة، ولا يكون
صلاة لمؤمسين

سما حضرت
ازنی
بدراب شدن
اروا

الاسم انا من ان الله تعالى
والله يشهد من الاشياء من البحر
حريص المعنى من عيسى انما على
والله ان

الا سها ب
 الكسفة الراضية
 اقتناع الدليل
 فانه بيان
 من شئت
 والاعتراف
 الدليل
 على
 من قبله

من ص
بكر
من الحاديه يوم

طبرستان

والتاريخ
الذي هو
الذي هو
الذي هو

والفلسفة هي التي تبحث في
 واصطلاحها هو انما هي
 الاجابة والسببية من الشئ بطرق
 الاستدلال العقلية



وبعد الانشاء وهو الموقف السادس في السبعيات اولها اعتباره وهو الموقف الخامس
 في الالهييات والوجه في التقديم والاختيار ان التقديم يجب تقديمها على اكل والامور
 العامة كالمبادئ لما عداها والسمات متوقفة على مباحث المكاشات ولما تقدم الوض
 على الجواهر فلما قد يستدل بالحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل بالحوال
 الحركية والسكون على حدوث الاجسام وينقطع الساق المتساوية في زمان متساوي على عدم
 تركبها من الجواهر الافرادية التي لا يناسي ومنهم من قدم مباحث الجواهر على ان جو
 الوض متوقف على وجوده **الموقف الاول** في المقدمات وفيه مراد صديقه المصداق
 الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراد بالبقية فيجب تقديمه في هذا العلم
 كما يستتبعه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عطائل اريد الوجوب العرفي الذي
 مرجعه اعتبار الاول والآخر في طرق التعليم وفيه مقاصد اربعة ايضا الاول تربية
 اي توفيق العلم الذي يطلب تحصيله واما يجب تقدمه ليكون طلبة على بصيرة في طلبه
 فانه اذا تصور به توفيقه سواء كان هذا التوفيق اسما او رسما له فقد احاط بجميع احاطة اجالية
 باعتبار امر شامل له يصطبه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصور به بغيره فانه وان فرض
 انه كونه في طلبه لكنه لا ينعده بصيرة فيه فان من ركب متن غياي في الثانية على الرجل
 او سلك ان يخطو خط عشواء وهي الناقصة التي لا تنصرف اهما في تخطيط بيد ما كل شئ وقيل
 فلان ركب العشواء اذا خط امره على غير بصيرة والكلام علم باصور يتقدمه اي حصل
 مع ذلك العلم حصولا دائما عاذا قدرة ثالثة على ابيات العقائد الدينية على البر والراه
 اياها بالبراد على عليها ودفع الشبهة عنها فالاول اشارة الى المتقضي والثاني الى الاشارة الى
 ومنها اشارة احدها انه اراد بالعلم منها العام او التقدير مطلقا ليتناول احوال الخطي في
 العقائد ودلائلها على اوضح به الثاني انه نبه بعينه الاقدار على القدرة التامة وبالطلاق
 المعية على المصاحبة الدائمة فيطبق التوفيق على العلم مع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من
 الادلة ورد الشبهة لان تلك القدرة على ذلك الالابات انما تصاحب دايما هذا العلم
 دون العلم بالتواثيق التي يستأنسها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل
 الى خطا اي وضع يراه في نفسه اقدار تمام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له بالباب
 هذه العقائد والمكتد من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام
 مثلا اذ ليس يرتب عليه تلك القدرة دايما على جميع التبادير بل لا يدخل في ذلك العلم
 العادي اصلا الثالث انه اخبر بيقينه على ثبت لان الالابات بالمثل غير لازم واخبار

هذا هو المقصد من هذا الموقف
 وهو ان يبين ان العلم بالحق
 لا يمكن ان يكون متوقفا على
 العلم بالباطل بل هو متوقف
 على العلم بالحق بحد ذاته
 وهذا هو المقصد من هذا الموقف
 وهو ان يبين ان العلم بالحق
 لا يمكن ان يكون متوقفا على
 العلم بالباطل بل هو متوقف
 على العلم بالحق بحد ذاته

فان العلم بالحق لا يمكن ان يكون متوقفا على العلم بالباطل بل هو متوقف على العلم بالحق بحد ذاته

هذا هو المقصد من هذا الموقف
 وهو ان يبين ان العلم بالحق
 لا يمكن ان يكون متوقفا على
 العلم بالباطل بل هو متوقف
 على العلم بالحق بحد ذاته

مع على مع شيوع استئماله بينها على انشاء السبب الحقيقية المتبادرة من الباء منها واخبار ايات
 العقائد على حصيلها اشعار بان ثمة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ
 من الشرع بيقينها وان كانت مما يستل التقلد ولا يجوز حمل الالابات منها على الجدل
 والاكساب اذ يلزم من ان كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمة له ولاست
 في بطلانه الرابع ان الباء في قوله بارادوا الاستغناء دون اسببه وان يعلم
 وجب حملها على السبب العادية دون المحتقة بقرينة ذلك التنبه السابق وليس المراد في
 والبش ما في ذلك في نفس الامر بل يجب دعم من تضدي للاثبات بناء على قصه الخطي ولم يرد
 بالغير الذي ثبت عليه العقائد غير امين حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم تنقض اقدارها
 اثباتها قطعا مخرج الحدود عن الحد الحارس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قد ناه
 لا لعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع كلف فيقال علم اي معلوم يتقدمه اي مع العلم به
 الى اخره والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الشرعية
 من الشرع قيمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادس صريح بغير
 تسمى اعتقادية واصولية وعقائدية وقد دون علم الكلام لخطها واثباتها في يقينها العمل كقولنا الله
 واجب والزكاة فريضة ومن تسمى عليه وفريضة واحكاما طائفة وقد دون علم العقائد
 لها وانها لا تكون متحدة في عدد بل تترادف بتتابع الحوادث الفعلية فلا ياتي ان عاظمها كمالها
 انما يبلغ من علمها هو التوفيق التام لها اعني ان يكون عنده ما يمكنه في استقلاها اذ ارجع اليه
 وان استند في زما بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها اغنيها فلا يتعدى الاحاطة بها
 الاقدار على اثباتها انما يتكسر وجوه يستدلانها وطرق دفع شبهاتها والتدنية المنسوبة الى دين
 محمد عليه السلام صوابا كانت او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطاها في اعتقادها
 ما يمكنك باثباتها لا يخرج من علماء الكلام ولا يخرج على الذي يقدر معه على اثبات عقائده
 الباطلة من علم الكلام **المالي موضوعه المقصد الثاني** موضوع العلم الذي يراى تحصيله وانما
 وجب تقديم موضوعه اي التقدير موضوعيته ليتنازل العلم المطلوب عند الغالب من
 اذ به اي بالموضوع تميز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفسير الالهي في توفيقها
 الادراكية انما هو معرفة حقائق الاسباب واجو الهاتقدرة الطاقة البشرية ولما كان هذا الطريق
 واحوالها متشعبة متنوعة وكان معرفتها فخطية منتشرة متفرقة غير مستحقة اقتضى حسن التعليم وسهولة
 ان تجعل مضبوطة متميزة فتصدي لذلك الاوائل فهو الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة
 بشئ واحد مطلقا او منتهية واحدة او بشيئا متباينة معتداه سواء كان في ذاتي او عرضي

هذا هو المقصد من هذا الموقف
 وهو ان يبين ان العلم بالحق
 لا يمكن ان يكون متوقفا على
 العلم بالباطل بل هو متوقف
 على العلم بالحق بحد ذاته

علما واحدا ودون على حدة وسواء ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعا
سائلا واجبة اليه فصار علم كل طائفة من الاحوال متساوية في موضوع علم متفرقا متنازعا
في نفسه عن طائفة اخرى متساوية في موضوع لغزها ت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها و
يملك الاواخر ايضا بين الطائفة في علومهم وهو امر يستحي اذ لا مانع عقلا من ان يملك كل علما
برايه وفردا بالتعليم وان تعد مسائل كثيرة غير متساوية في موضوع واحد سواء كانت متمايزة من
وجه اخر او لا علما واحدا وفردا بالتدريس واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو
للمعلومات والمحصلة بالترتيب على عكس ذلك ان كان تفرقا للعلم ولما ان كان تفرقا للعلوم
فالفرق ان قد يلحظ الموضوع في تعريف الكلام ان جعل تفرقا للعلوم وهو اي موضوع الكلام
من حيث انه يتعلق بامثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل في العلم
اما عقائدية كانت النظم والوحدة للضمان واما في الحدوث وهي الاعادة للادماج
والتي يتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلق وكما تستلزم
الحال وعدم قايمة المعلومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في
ذاته والشاغل لموضوعات هذه المسائل هو العلوم المتناول للوجود والعدم والحال فان
حكم على العلوم بما هو من العقائد تعلق بامثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو من عقائد اليها
بامثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال للعلوم من حيث المذكورة قياول
مخولات مسائل ايضا فالاول ان يقال للعلوم من حيث ان ثبت لها من العقائد الدينية
او يسيدها اليها لا يقال ان اريد بالعلوم مفهوم فأكبر محولات المسائل اخضع منه فلا يكون
عرضا ذاتيا له وان اريد ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا
بموضوعه مالم يتبدل باجمله ساويا له كالحق في موضوعه لا نقول قد حقق هناك ايضا ان الوضو
الذاتي يجوز ان يكون اخضع من موضوعه فمفهومه ان الجبهة المذكورة لا تدخل بها في ان موضوعه
عروض القدرة للعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الجبهة وان كان بحث الحكم عن
قدرة تعالى لاثبات عجيبة دينية وقيل سواي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقبول
من ذلك من ان تلك القوة التي هي الارسوى اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني صفاته الشئيه واللبية
وعن افعالها في الدنيا كدور العالم الى احداثه واما في الاخره كالحشر للابحار وعن الحكم
فيها كبحث الرسول ونصب الامم في الدنيا من حيث انها واجبان عليه ام لا والثواب
العقاب في الاخرة من حيث انها واجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربع من اعتبار
قيد الوجوب او عدمه والاكثات من قبل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجيب الاول

هذا العلم هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات

ما لا يعلم بالعلم
التي هي كافي

فجواز اخلا

مورد

هذا العلم هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات

اعلم ان الوضو
الذي هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات

الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غير ما ذكرنا من الاعراض الذاتية لذاته
تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالها لا من حيث هي مستندة اليها تعالى حتى نكسر ان يترج
في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم يجوز ان لا يتدخل الخلق والاعراض لا يتدخل
لان ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبدئية لا على سبيل ما يلزم ان يكون
واجبا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الابور البينة بذاتها حتى يكون
من المبادئ المطلقة المستتغية عن البيان بالكلية فلا بد من بيان في علم فان في هذا العلم فهو من سائلا
فوجب ان يكون واجبا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا يشته في جواز كون بعض
مسائل علم مبدئية اخرى منه فلم يتوقف الاولى على الاخرى فكون سبيل من جهة ومبدأ من جهة
اخرى كالمسائل او في علم اخرى وان بين في علم اخر كانه علم على منه اي من علم الكلام من
فيه مبادئ شرعية اذ لا يجوز ان تبين مبادئ في علم اعلى غير شرعي والالاحتاج رئيس العلوم
الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام لعل
اتفاقا ولما قيل ان يقول ان مبادئ العلم الاعلى قد تبين وان كان على قدر في العلم الاديني
فالا لزم على ذلك التفسير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ علم الكلام او اجتنابه في مبادئ
بالي علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا يسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس علم
شرعي تبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان
المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده
فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبدئيا في اللازم توقفه على نفسه واعتراض عليه بان اثبات
العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا يتخذ واصلنا واجب بان
الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود
الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يعمل على شيء مطلقا ولا يقال لما امتد الوجود وعماده
من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسن ان جعل منها في قران فيطلب اثباته مع اثباتها
في علم واحد فيلزم اذ كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الضمان ببيانها
فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا علم على سبيلها او لا فان بيان وجوده والوجود
انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا لثبوت دون الاواني لان الاخضع ثبت في العلم
بانتمائه اليه والى غيره دون العكس واليه ان يبين كون اثباته تعالى مبدئيا او كونه مبينا
في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فلانه ينبغي ان يسلك فيه واما بطلان
الثاني فقد حالف فيه الارسوى حيث جواز ان يكون ذاته تعالى يسلم الاية في الكلام

هذا العلم هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات

هذا العلم هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات

هذا العلم هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات

هذا العلم هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات
والعلم بالذات هو العلم بالذات

في العلم الاتي بالبحث عن احوال الموجود بما هو موجود والمستمر الى الوجود غيره وهو مورد
ان اشياء تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من
غير شرعية بل اجتناب الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى من يستكر ايضا فان قلت العلوم التي
موضوع العلم الكلام ما ذا حال انما طلت من مبدءها غير محتاجة الى بيان كانه الموجود الذي هو
موضوع الاتي ولا سني بايتها سوى علمها على غير ما اجابا فتدبر ويل سوى موضوع الكلام الموجود
بما هو موجود الى من حيث هو غير مبتدئ شي او القائل بلابنه منهم حجة الاسلام دينا في الكلام
عن الاتي المشارك في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وسوان البحث منها في
الكلام على قانون الاسلام خلاف البحث في الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام
وبد ايضا كالقول الاول نظرين وجهين الاول انه قد بحث في اي في الكلام عن احوال الموجود
والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج اي بحث فيه عن احوال لا يتصور
لكل الاحوال على وجود ذلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة في ام لا كالنظر والدليل
فيما لا يتصور انما النظر الصحيح في العلم ام لا والدليل وجه ذلك كذا ويستم الى كذا فان هذه كلها مسائل
كلامية كما يستتبع لا يثبت فيها وجود موضوعات خارجة في الخارج واما الوجود الذي من فهم الى المكان
لا يتولون حتى يقال النظر والدليل وكذا المبدء في الخارج والاحال من الموجودات الدينية
فيخرج تحت الموجود بما هو موجود ولا سك ان احوالها انما تقرر من حيث انها موجودة
مطلقا فلا اشكال الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذا المسائل
الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحق
فقط وورد عليه ما اشار اليه بقوله وهذا الذي يكون المسائل حجة على قانون الاسلام لا يتر
العلم اي علم الكلام عايس علم الكلام كيف وكل من حكي المسائل الحق والباطل يدعي ذلك
اي كون مسايده حجة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم من باطل قطعا لان الخطي انما
علم الكلام وما يثبت من مسائل الكلام كما اثير اليه وان كلف ذلك الخطي كالجرح المحرم من
تعالى جسادون التالين اتقاء بصنات الاجسام المستتر من لا يتكلم به كالمعتمد وقد عاب
عنه بان المراد يكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والشرع
وما ينسب اليها فيناول الكل وتايل ان يقول ان لم تحمل جميعه كون البحث على قانون الاسلام
قد الموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وسوا بطل لما مر وان جعلت
قد اد اجته ان تلك الجبته لا تدخل لها في عروص المحولات لموضوعاتها على قياس ما ترفي
في حيثه العلوم المقصود **الثاني** انه واجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان

تفصيل

ايضا

يشع فيه دفعا للفت فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع في
قطعا وذلك لظهوره لم يتصور له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدة امكنه الشروع
وان لا يترتب عليه ما اعتقد بل ما هو فائدة وربما لم يكن موافقة لمرصه فيعجز سبيل
تحصيله عشا عرفا ويلزاد عطف على دفار غنة فيه اذا كان ذلك العلم فيما للطلاب
بسيب فائدة التي عرفها فوفه حجة من الجدة والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة
ومى اي فائدة علم الكلام امور بالنظر الى الشخص في قوة النظرية وسوان ترفي من حصة
التقليد الى ذروة الايمان ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
خضع العلماء الموقنين بالذكر مع انذارهم في المؤمنين وفعالهم لهنم كانه قال وخصوصا
سوان الاعلام حكم بالنظر الى تحيل الغير وسوان ارشاد المسترشد في ايصاح الحق لهنم
الى عقائد الدين والزام المعادين باقائه الحق عليهم فان هذا الزام المشغل على
المعادين وبما جرت الى الاذعان والابترشاد ويكون ما خاله وتكملا اياه بالنسبة
الى اصول الاسلام وسوان قواعد الدين ومى عقايد عن ان تزلزلا شبه الباطل
بالنظر الى فروعه وسوان مبنى عليه العلوم الشرعية اي مبنى عليه ما عدها منها فانه اياها
وايه يزل احدنا واقبا سها فانه ما لم ثبت وجود صانع عالم قادر يكتف مرسل للسرل
سرل لكبت لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصود فكلها متوقفة على علم
الكلام مقتتة منه فالاجد فيها بدونه كيان على غير اساس واذا قيل عا سوف لم يقد
على برهان ولا قياس خلاف المستنطقين ليا فانهم كانوا عا لين بحقيقة وان لم يكن فيناهم
هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بينها كانه علم الفقه يثبت بالنظر الى الشخص في قوة
العينية وسوانه اليه خلاصها في الاعمال وصحة الاعتماد بقوته في الاحكام العقلية بل في
اذ بها اي هذه الحق في اليه والاعتماد يرجي قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية
ذلك كله اي والفائدة التي في هذا ما ذكر من الامور الحق ويعتق اليها من الفوز بسعادة
الذارين فان هذا النور المطلوب لذاته فهو مستحق الاغاض وغاية النيات المقصود
الرابع مرتبة اي شدة فدانا وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشع فيه ليعرف
قدرة ورتبة فيما بين العلوم فيو في حجة من الجدة والاعتماد في كتابه واقتنايه اذا عرفت
هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اي موضوع الكلام وسوان المعلوم اعم الامور واعلا
فيما دل اشرف المعلومات التي مباحث ذاتة وصناته وافعاله ولا سك انه
اذا كان العلوم اشرف كان العلم اشرف مع ان موضوعه معتد بحقيقة تفرق عن شدة

هذا العلم الاتي بالبحث عن احوال الموجود بما هو موجود والمستمر الى الوجود غيره وهو مورد
ان اشياء تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من
غير شرعية بل اجتناب الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى من يستكر ايضا فان قلت العلوم التي
موضوع العلم الكلام ما ذا حال انما طلت من مبدءها غير محتاجة الى بيان كانه الموجود الذي هو
موضوع الاتي ولا سني بايتها سوى علمها على غير ما اجابا فتدبر ويل سوى موضوع الكلام الموجود
بما هو موجود الى من حيث هو غير مبتدئ شي او القائل بلابنه منهم حجة الاسلام دينا في الكلام
عن الاتي المشارك في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وسوان البحث منها في
الكلام على قانون الاسلام خلاف البحث في الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام
وبد ايضا كالقول الاول نظرين وجهين الاول انه قد بحث في اي في الكلام عن احوال الموجود
والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج اي بحث فيه عن احوال لا يتصور
لكل الاحوال على وجود ذلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة في ام لا كالنظر والدليل
فيما لا يتصور انما النظر الصحيح في العلم ام لا والدليل وجه ذلك كذا ويستم الى كذا فان هذه كلها مسائل
كلامية كما يستتبع لا يثبت فيها وجود موضوعات خارجة في الخارج واما الوجود الذي من فهم الى المكان
لا يتولون حتى يقال النظر والدليل وكذا المبدء في الخارج والاحال من الموجودات الدينية
فيخرج تحت الموجود بما هو موجود ولا سك ان احوالها انما تقرر من حيث انها موجودة
مطلقا فلا اشكال الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذا المسائل
الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحق
فقط وورد عليه ما اشار اليه بقوله وهذا الذي يكون المسائل حجة على قانون الاسلام لا يتر
العلم اي علم الكلام عايس علم الكلام كيف وكل من حكي المسائل الحق والباطل يدعي ذلك
اي كون مسايده حجة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم من باطل قطعا لان الخطي انما
علم الكلام وما يثبت من مسائل الكلام كما اثير اليه وان كلف ذلك الخطي كالجرح المحرم من
تعالى جسادون التالين اتقاء بصنات الاجسام المستتر من لا يتكلم به كالمعتمد وقد عاب
عنه بان المراد يكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والشرع
وما ينسب اليها فيناول الكل وتايل ان يقول ان لم تحمل جميعه كون البحث على قانون الاسلام
قد الموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وسوا بطل لما مر وان جعلت
قد اد اجته ان تلك الجبته لا تدخل لها في عروص المحولات لموضوعاتها على قياس ما ترفي
في حيثه العلوم المقصود **الثاني** انه واجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان

تفصيل

و غاية اعنى اسيادة المزية على الامور الخفية اشرف الحيات واجديها تنبها ودلائل يقينية
 بها اي صحة مقدماتها وجهته القصور العارضة لما صرح العقل بكشايته من الوهم وقد ما يدرك
 تلك الدلائل بالنقل اي شهادة العقل لها بمقتضى ما يدرك بالنقل في الغاية في الوثائق اذ لا يثبت
 بشبهة في صحة الدليل الذي يتطابق في النقل قطعا خلاف دلائل العلم الاتي فان كان
 النقل اي شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ما خور من اوهامهم لا من صراخها فلا وثوق به
 اصلا ولا يراه الامور المذكورة في شرف علم الكلام اعني علومه وغايته ووجهته من جهات شرف
 العلم لا تدور ما اي لا تتجاوز جهات الشرف هذه التي ذكرنا ما دام ان يكون سبيل العلم اقوم
 فراجع الى فضله الدليل ووثاقها فهو كلام اذن اشرف العلوم بحسب جهات
 الشرف المقصود الخامس ينبغي بدون كلمة في فصولها ما لا تقدم وما لا
 والوجودية كغير من النسخ في بيانها واما وجب تقديم الاشارة الاجابة الى سبيل العلم
 يطلب الشروع فيه لئلا يطالب على ما يتوجه اليه من الطالب تنبها موجه لمذا استصا
 وحكي عليها واما قال التيسر المقاصد لان كل علم مدون له سبيل يسهل المقاصد لا مبيد في
 وهي حيوته ومبادا ما تصورية او تصديقه في سبيل الى تلك المقاصد وربما عدت في آمنة
 لشدة الحاجة اليها واما معد موضوعه فخر انما فيته ان المخرج من المبادى القصور
 وكذا موضوعه من مقدمات الشروع فيه الخارجية اتقا واثبت اعني وجوده من المبادى القصور
 المسماة عندنا اصولا موضوعات كاصح ما بين سبيل في بيان الشاى في سبيل العلم كل علم
 نظري جعل المسئلة من الحكم لانه المقصود في الغاية المطلوبة في العلم واما الطريقة في المبادى القصور
 ووصف الحكم كونه نظريا بناء على الباب والافاضة قد يكون ضرورة في العلم اما
 لا يتجربا الى تبيينه نزل عنها خاها او بيان ليتها واما جعل كل حكم نظري على السبيل نظر الى حال
 منها كانه قال ومن الاحكام النظرية لعلوم هو ان ذلك الحكم النظري من التبادى القصور او يتوجه
 عليه اثبات شي منها سواء كان توفا قريبا او بعيدا وسواء كان الكلام العلم الاعلى اليه يمتد العلوم
 الشرعية كلها وفيه ثبوت موضوعاتها او جيباتها فليت له ما يقين في علم اخر سواء كان علما
 شرعيا او غير شرعي وفي كل ان العلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية
 المستلزمة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علمية يتوزع
 به الى اعلاء كل امة الحق فيها ولم ير سوا ان يكون نواحيين فيه الى علم اخر اصلا فافادوا
 موضوعه على وجه تباين تلك العقائد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك المسئلة
 سواء كان توفا عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة

مكرر
 حجة
 دس

و هو مجموع ما في هذه المسئلة
 من المسئلة التي لا تتوقف على غيرها

سورة تبارك وتعالى
 في هذه المسئلة
 من المسئلة التي لا تتوقف على غيرها

في علمهم هذا في علم استنباط في منه عارضا ليس له مبادى ومن علم اخر مبادى اما يبين فيها
 مستقنة عن البيان بالكلية وبيانية في كل المبادى البينية في سبيل من هذه المسئلة
 مبادى سبيل اخر منه لا يتوقف تلك المبادى عليها لئلا يترك الدور وما قرناه تنبها تلك
 احوال المدوم والخال ومباحث النظر والدليل سبيل كلامية وتحرزا ان يكون اعلى علوم
 الشرح مبيد في علم غير شرعي يحتاج بذلك الى ما لا يحصى الا فلسفي او متفلسف محض
 من مضلات العلماء وتنبه في ذلك باحتياج اصول الفقه الى التورع عما لا يتوجه به فحصل ان
 وجدنا في الكتب الكلامية سبيل علم اخر به كثر المبادى في الكتاب فله ان فن الكلام
 يسهل العلوم الشرعية وحوالات من غيره اصلا فهو ليس العلوم الشرعية على الاطلاق
 لتأذكه فيها بما يسهل ما ليس ينبغي فيه حكم شي منها نعم قد من ذلك بعض منها على بعض اخر
 فيكون لذلك البعض ربا يسهل ثم ان نسخ الكلام فيها عارضا بطريق الاضافة والافاضة
 من الاعلى على الادنى دون الحذرة فلا ياسبب تنبها خادم العلوم المقصود السادس
 تسمية واما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيل مزيد المطلاع في
 حاد يفتنى بالطالب مع ما سبق الى كمال استحصاه في شاة انما سبيل الكلام الكلام اما
 بازاء المطلق للمعاني فمعنى ان لم علما فاضا في علومهم سواء بالمطلق ولنا ايضا علم فاض
 في علومنا سواء في مقابلة الكلام الان بضع المطلق في علومهم بطريق الامة والمذمة
 ومن ثم يسمي خادم العلوم والها وروما يسمي ربيها نظر الى نفاذ حكمها ونسخ الكلام في علومنا
 بطريق الاجابان والمرتبة فلا يسمي الا شيئا لها اولان ابو احمد غنوت اولاي في كتب التمييز
 بالكلام في كذا بقصد تغيير العنوان بقى ذلك الاسم حال اولان سبيل الكلام يعني قدم القرآن
 وجدوة اشهر اجراية وبسبب ايضا لتدوينه حتى كثر فيه في حكم الكلام انه قديم او حادث
 المسئلة في السائل والشك اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال قبل جاء
 من علماء الامة طالب منهم الاعتزال فحدثت عليه سمية للشئ باسم اشهر اجراية او
 لانه يورث قدر على الكلام في الشرعيات ومع الختم على ما قيل في المطن من
 انه يمتد قوة على النطق في التقييات والمخاضات للمرجع الثاني في ترويت
 مطلق العلم من منها شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشئ
 فيه ولا بد للمسلم من تحقيق ما يمتد العلم اولاً ومن بيان انقاسه الى ضروري وكتب ثانياً من الاسماء
 الى ثبوت العلوم الضرورية التي ايها المتقني ثانياً ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم بانها
 ومن بيان الطريق الذي يتبع فيه النظر ويوصل الى المطحان اذ بهذه المباحث يتوصل

سبيل العلم
 في هذه المسئلة
 من المسئلة التي لا تتوقف على غيرها

مبادى

الحسن

و هو مجموع ما في هذه المسئلة
 من المسئلة التي لا تتوقف على غيرها

لا يتوقف عليها اثبات التبادى القصور
 عنها فكلما خلت من خط سبيل علم

و هو ان يقال ان هذا العلم
 الذي عليه سبيل العلم اعلى ما اشار

روى ان احمد بن ابي
 في هذه المسئلة
 من المسئلة التي لا تتوقف على غيرها

القرآن

الاصول

من المسئلة التي لا تتوقف على غيرها
 من المسئلة التي لا تتوقف على غيرها

الى اثبات القاييد واثبات ما حاشا في توقف عليها القاييد وقد عرفت انه قد جعل
جميع ما يتوقف عليها اثبات القاييد من القضايا المكتبة متاصدا في علم الى علم اخر
فما كانت المذكورة في هذه المراسل الخمسة مايل كلامه وفي الكلام لا كذا في قوله
جعل متصلا على ما في قواعد منطقية في سائر الاصول الاولى في العلم واقامه وانما في النظر
ما يتعلق به انما في الطريقة الوصول الى المطلوبات النظرية وفيه اي في العلم المتعلق به ما
الذي هو الاول في ضروري تصور ما يتصور بالكمه واحداه الامام الرازي لو حيين الوجه الاول ان
علم كل واحد بوجوده اي بانه موجود ضروري الى حاصله لما اكتسب في نظر هذا العلم خاص
متعلق بعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق فاما لان المطلق ذاتي للعلم والعلم بالجزء خاص
على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل واحد بالضرورة كان العلم المطلق باثبات
عليه واثباته على الضروري اول ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب بالجوهر
عنه ان الضروري حصول علم حتمي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بما نظر في سائر
الحصول ذلك العلم الجزئي غير تصور في غير سائر ما اذا كان حاصلنا علوم جزئية معلومات
جزئية مخصوصه ولا يتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل تحتاج في تصورنا الى
مستأنف فلا يكون حصولها عين تصورنا ولا يستلزمه واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق
بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فقلنا عن ان يكون تصورنا ضروريا وبوزان
بجانب عنه ايضا لان العلم بالكل اذا كان العلم بالجزء كذا من افراجه متصورا بالكمه
بديهية وكلاما ممنوعا ان لا يقال ان العلم بالكل لا يتصور على كل واحد من العلوم بالضرورة انه متصور
ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد ضروري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصور
الاثبات على التصديق البديهي اول ان يكون بديهي فان قلت في جواب هذا القول لا يلزم
من بديهية التصديق بديهية تصورنا ولا بداهة شي منها فان التصديق البديهي لا يتوقف بد
تصور الطرفين على نظرنا ان يكون تصورنا بديهيا فلا يصح الاستدلال به بديهية
التصديق بل نظرنا على بديهية شي من تصوراتنا اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بل نظرنا في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا علم عنه البتة والحيثان الذين
لا يأتون منهم كتاب لا في حكم ولا في تصور النزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم واحد
وتصورات اطرافه شروطه فالبديهي من الحكم المستقنى عن الاستدلال وان كان
تصوراته نظرية وليس التصديق عبادة عن المخرج المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى
يكون بديهية مستلزما لبديهية تصوراته لا يبدى طالما في هذا المقام ما عرفت من ان هذا التصديق
الذي

العلم بالكل لا يتصور على كل واحد من العلوم بالضرورة انه متصور
ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد ضروري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصور
الاثبات على التصديق البديهي اول ان يكون بديهي فان قلت في جواب هذا القول لا يلزم
من بديهية التصديق بديهية تصورنا ولا بداهة شي منها فان التصديق البديهي لا يتوقف بد
تصور الطرفين على نظرنا ان يكون تصورنا بديهيا فلا يصح الاستدلال به بديهية
التصديق بل نظرنا على بديهية شي من تصوراتنا اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بل نظرنا في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا علم عنه البتة والحيثان الذين
لا يأتون منهم كتاب لا في حكم ولا في تصور النزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم واحد
وتصورات اطرافه شروطه فالبديهي من الحكم المستقنى عن الاستدلال وان كان
تصوراته نظرية وليس التصديق عبادة عن المخرج المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى
يكون بديهية مستلزما لبديهية تصوراته لا يبدى طالما في هذا المقام ما عرفت من ان هذا التصديق
الذي

العلم بالكل لا يتصور على كل واحد من العلوم بالضرورة انه متصور
ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد ضروري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصور
الاثبات على التصديق البديهي اول ان يكون بديهي فان قلت في جواب هذا القول لا يلزم
من بديهية التصديق بديهية تصورنا ولا بداهة شي منها فان التصديق البديهي لا يتوقف بد
تصور الطرفين على نظرنا ان يكون تصورنا بديهيا فلا يصح الاستدلال به بديهية
التصديق بل نظرنا على بديهية شي من تصوراتنا اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بل نظرنا في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا علم عنه البتة والحيثان الذين
لا يأتون منهم كتاب لا في حكم ولا في تصور النزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم واحد
وتصورات اطرافه شروطه فالبديهي من الحكم المستقنى عن الاستدلال وان كان
تصوراته نظرية وليس التصديق عبادة عن المخرج المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى
يكون بديهية مستلزما لبديهية تصوراته لا يبدى طالما في هذا المقام ما عرفت من ان هذا التصديق
الذي

الذي في مستقنى عن النظر لمطابق ثم شرع في جواب ما يقال بقوله لا يتوقف كفى في التصديق
تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكمه كما حكم على جنس معين من جنس بديهية
شاعرا بغير معين مع الجهل بحقيقة بل هو انسان او حيوان مع الجهل بحقيقة الجبر والشكل بل حكم بان
الواجب انما من اوله وان العلم حقيقتهما بينهما بل باعتبار امر عام بما رضى لما يكونه صانعا للعالم
وكونهما بديرة للبدن مثلا فاللازم ما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديريا ولا يلزم
فيه بل في تصورنا بحسب الحقيقة الواجبة ان في ان العلم لو كان كسبيا مونا فاما ان يعرف
فويطقطقا او غيره وسواء بطان غير العلم انما يعلم بالعلم طوعا علم العلم لزم الدور وتوقف
كل منهما على معلومية الاخر وبما الوجه على تقدير صحة حجة على من يقول ان مطلق العلم معلوم
بحسب حقيقة لكن لا بالضرورة فاذا لم يكن كونه معلوما كذا كذا ان يقال لا يلزم من امتناع
كونه مكتبا ان يكون ضروريا بل هو ان يكون تصورنا بديهيا مستقنا والجواب ان غير العلم انما يعلم
بحصول علم جزئي متعلق به لا يتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون شيئا
كثيرا وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي عاين ان علمه ان يطلب ان يحصل على
ذلك التصديق بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دورا واللازم ان يكون تصور حقيقة العلم المطلق
موقوف على حصول علم جزئي متعلق بذلك العلم البديهي وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك
الجزئي ايضا فيوقف تصور حقيقة علم حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول
موقفا على تصور حقيقة

~~فلا دورا وحاصل حل~~

الاشتمال بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الزمن وبين تصورنا وذلك لان
خفايا عدم الفرق بينهما فبني مع الاشياء الاولى فيحصل انما اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم
بالنفس كان مابية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قايمة بنفسها ايضا وبما عرفت كون ذلك
المابية متصورة وفي الاشياء الثانية فيحصل ان تصورنا مابية العلم اذا توقف على حصول
علم جزئي متعلق بالغير ولا شك ان توقفنا على حصول علم حتمي مابية في ضمنه قايمة
بالذات من وبما معنى تصورنا فقد توقف كل منها على الاخره اذا اظهر الفرق بينهما بان
ارتسام مابية العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها
وذلك الحصول لما وليس تصورنا ولا مستلزما على قياس حصول الشجاعة للنفس
الموجب لا تصافها بها من غير ان تصورنا والثاني ان ترتسم فيها بمثلها وصورتها
وبما هو تصورنا لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اشتراك النفس

قال الامام في التعليل ان العلم بالكل لا يتصور على كل واحد من العلوم بالضرورة انه متصور
ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد ضروري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصور
الاثبات على التصديق البديهي اول ان يكون بديهي فان قلت في جواب هذا القول لا يلزم
من بديهية التصديق بديهية تصورنا ولا بداهة شي منها فان التصديق البديهي لا يتوقف بد
تصور الطرفين على نظرنا ان يكون تصورنا بديهيا فلا يصح الاستدلال به بديهية
التصديق بل نظرنا على بديهية شي من تصوراتنا اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بل نظرنا في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا علم عنه البتة والحيثان الذين
لا يأتون منهم كتاب لا في حكم ولا في تصور النزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم واحد
وتصورات اطرافه شروطه فالبديهي من الحكم المستقنى عن الاستدلال وان كان
تصوراته نظرية وليس التصديق عبادة عن المخرج المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى
يكون بديهية مستلزما لبديهية تصوراته لا يبدى طالما في هذا المقام ما عرفت من ان هذا التصديق
الذي

العلم بالكل لا يتصور على كل واحد من العلوم بالضرورة انه متصور
ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد ضروري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصور
الاثبات على التصديق البديهي اول ان يكون بديهي فان قلت في جواب هذا القول لا يلزم
من بديهية التصديق بديهية تصورنا ولا بداهة شي منها فان التصديق البديهي لا يتوقف بد
تصور الطرفين على نظرنا ان يكون تصورنا بديهيا فلا يصح الاستدلال به بديهية
التصديق بل نظرنا على بديهية شي من تصوراتنا اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بل نظرنا في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا علم عنه البتة والحيثان الذين
لا يأتون منهم كتاب لا في حكم ولا في تصور النزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم واحد
وتصورات اطرافه شروطه فالبديهي من الحكم المستقنى عن الاستدلال وان كان
تصوراته نظرية وليس التصديق عبادة عن المخرج المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى
يكون بديهية مستلزما لبديهية تصوراته لا يبدى طالما في هذا المقام ما عرفت من ان هذا التصديق
الذي

بما هو المطلوب بتوهمها انما هي البشائر بالكلية الذنب الثاني وبه قال امام الحرمين
والاخر ان لا يثبت ضروري على منطري ولكن يثبت ضرورة وبما يثبت بالذنب الثاني انما قال بما
لان الضرورة بتجسيمه الا يري انه ان تم ذل على امتناع تحديده دون غيره وان لم يتم لم يدل
على شيء قالا فلو تم معرفة العتمة والاشكال بالعتمة فحق ان يميزه عما يثبت من الاعتقاد وان
نقول مثلا الاعتقاد بما جازم او غير جازم والما جازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما
ثابت او غير ثابت فقد خرج عن العتمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد
يتم عن الظن بالجوهر وعن الحمل المركب بالمطابقة وعن تليد المصيب الجازم بالثابت الذي
لا يزول بالشك والاشكال كان يقال العلم ادراك البصيرة المثابة لا ادراك الباصرة او يقال
هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيدا عما هي البصيرة والاشكال ان افادنا
تفسير المامية العلم عما عدنا اصطلاحا موافقا لاعتقادنا لا معنى منها تحديدها سوى توهمها والاصح
بما هو معرفة المامية العلم لان حمل المعرفة على الابدان يميزه عن غيره لا امتناع حصول معرفة بدون
معرفة واعلم ان الزاوي صرح في المستقصى بان معرفة العلم بمادة حوزة جاسته للجنس والفضل الذي
فان ذلك معرفة اكثر الاشياء من اكر المذكرات الحسية فكيف لا يعرف في الادراكات الحسية ثم
قال ان التفسير المذكور يقطع العلم عن مكان الاشياء والتمثيل باذراك الباصرة فيتمك حتمية
فظهر انما قال بغير التفسير المحقق دون الترتيب مطلقا وهذا الصريح كلام محقق لا يرد فيه
لكن جاز في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث ان نظري لا يميز غيره وذكره ترمذات
الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو وسواء هذا الترتيب غير مانع لدخول التليد
فيه اذا طبق الواقع فزيد كدفعه عن ضرورة او دليل فاذا دفع دخول التليد لكن في العلم
ارجح المطابق الواقع اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل طئي واخلافه ان
يخص الاعتقاد بما جازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم ان على هذا اصحاب هذا المذهب
خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا خلافا للمدوات الممكنة التي اختلف فيها
وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشارة الى رده بقوله
من اكر تعلق العلم بالمستحيل فيضاهي ليس فهو كما يرد به العقل فان كل واحد عاقل من
من نفسه الحكم بتصادم الصديق واليقين ولا يتصور الا مع كون اجتماعها المستحيل
معلوما بوجه ما وما تضمن كلامه ايضا لان هذا الى انكاده تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل
بانه لا يمكن تسميته هذا الحكم العلم لا امتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يفتقر اليه ان
يتم شيئا كذا فلا يخرج العلم عن كونهم وكونه ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا منع

والمذهب الثالث ان العلم هو الاعتقاد بما جازم او غير جازم والمطابق اما ثابت او غير ثابت

والمذهب الرابع ان العلم هو المعرفة بالاشياء

ذلك اي كونه شيئا له الثاني للمعاني اي كونه شيئا بمعنى انه غير ثابت في نفسه فاعلم
انما قلنا في انه معرفة المعلوم على ما هو متخرج عن حده علم الله سبحانه مع كونه متغيرا بان
اسا خلا في بعد علما اذ لا يسمى على تعالى معرفة اجمالا لا احصا لا حاصلا ولا لانه وايضا فية دور
اي المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفة لان المشتق من مع زايده وايضا
فعلى ما هو قيد زايده لا حاجة اليه اذ الموقوف لا يكون الا كذلك لان ادراك الشيء
لا على ما هو به جازم لا معرفة انما كانت للشيء اي الجس لا شعري فقال ردة باليأس الى الجمل
سواء الذي يوجب كون من قام به علما او سواء الذي يوجب كون من قام به انتم العالم
وموody البارتين واحد وفيه دور طاهر لا خذ العالم في تعريف العلم وقال اخرى باليأس
الى متعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو وفيه الدور لا خذ المعلوم في الحدوث فان
بما جاز عن العلم لان معناه لا يحتمل سواء الحق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدوث فان
اشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء فية لان المعنى المجازي هو العلم
نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني بالقوله على ما هو به
فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لان فذلك ما يصح من قام به اتقان التعليل في الحكم
وتحليله عن وجوه الخلل فان ارادنا يستعمل الصحة فهو باطل قطعا وان ارادنا به مدخل فيها
فتدخل العدة في الحد وخرج عنه علما اذ لا يدخل فيه هو الايمان على رايان فان افعالنا
باجادنا وقد ورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد باجاده علم بعد ان ينفذ وبما يري تعالى و
المستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا ما يصح الايمان به في الجملة وان لم يكن مصحبا لظواهر
يصح به ايمان متعلقه واما لو ارادنا ما يصح به الايمان في الجملة وان لم يكن مصحبا لظواهر
لهما عليه ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو نحن المعلوم على ما هو به في الزيادة
المذكورة والدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الحقا فخرج عنه علم تعالى او اشارة الى ايات
المعلوم على ما هو وفيه الزيادة والدور وان يلزم ان يكون العالم ما يوجد تعالى مثبته
وسو محال منها لارادة شيء منها وقد يطلق على العلم نحو اقبلزم تعريف الشيء بغيره والاشياء
اي المعلوم على ما هو وفيه الزيادة والدور وان يوجب كونه تعالى واشياء ما هو عالم به و
ذلك لما كسح اطلاقه عليه شذوذا لما ليس الازني انه اعتقاد جازم مطابق لوجب اما
ضرورة او دليل واما عرف بعد تدرج عن كونه ضروريا ولا عباد عليه غير انه خرج عنه التصور لعدم
اندر لجه في الاعتقاد ولا يعني ودوده ايضا على الترتيب الاول المقول عن بعض المعتزلة
مع انه علم يقال مثابة في الاعراض علت معنى الثالث وفي الجواهر علت حمية الايمان او اراد

والعلم الاشارة الى العلم بالاشياء

والمذهب الخامس ان العلم هو المعرفة بالاشياء

والمذهب السادس ان العلم هو المعرفة بالاشياء

والمذهب السابع ان العلم هو المعرفة بالاشياء

والمذهب الثامن ان العلم هو المعرفة بالاشياء

نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الامر فبطل ذلك التقدير لا يستلزم خلاف
الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرنا
قائمة على من اعترف بالمعلومات ان اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة
في نفس الامر وزعم انها مكتبة على ذلك التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها
في انظاره اذ يجب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع
فان جامها ذلك التقدير من فلا كلام وان لم جامها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس
الامر وهو المطلوب لا على من محذوفا مطلقا اي محذوفا معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير
وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية
صدق مدعيتها عليه المعلوماتية اذ لم تثبت بعد ضروري لا يقبل النسخ وقد يقال اراد ان يذكر
في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية او تصديقية لا
انها باسرها مكتبة وذلك لاننا اذا اشباح ان الكل من كل منها ليس كسبيا لازم ان يكون بين
من كل منها ضروريا وانما من محذوفا المعلومات ولا يفتر بشئ مثبتا فله ان يقول امتناع كسبية
الكل لا يستلزم ضرورية البعض لمحو اذا امتناع الحصول وقدم نظيره في الاستدلال الثاني
على ان تصور العلم ضروري وبهذه نظري بالضرورة الوحيدة ايضا فان كل واحد عاقل يمكن
نفسه ايجاد في تصور حقيقة الزوج والملك والتقدير بان العالم حادث الى نظر كسبية
المفصل الرابع في نقض مذاهب ضمنية في هذه المسئلة وهي اي تلك المذاهب اول
الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال يمس من اصحابنا وسوقول
لامام الرازي وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا ومولا فرقان
فرقة سلم توقفة اي توقف بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في وجود
التسمية بل مخالفة معنوية لاننا نسلم ان ليس لقدرة تأثير في حصول شئ منه لكنا نفي الكسبية
المقدورة انما يتعلق بالقدرة الحادثة كسبا وحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا
حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة
عنها لازمة واما ضرورية اذ لا تأثير لها عندنا ومولا فرقان
كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال نافذة اراد بالضرورة معنى اليقيني دون
المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقينات ضروريا موافقة لقول الحسن الاشعري وفوقه
ذلك اي توقفه على النظر ومولا ان ارادوا بعدم توقفه عليه ان اي العلم لا يتوقف
على النظر وجوبا اذ ليس منها ارتباط عقلي بوجوب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا

ولا يرتفعان والبيدي ما يشتهر من العقل أي يشتهر لجزء الساعات إليه من غير استثناء عن
تصوره كان أو تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مراد فانه والكسبي قابل للضرورة
فوالعلم المفرد وتحصيله بالذرة الحادثة وأما النظري فهو ما يقتضيه النظر الصحيح هذه عبارة
قال بالمدى معنى تضمنه له انها جال بوقدر انتهاء الافات واصدا العلم لا يتك النظر
بلا اجاب وتوليد مع انه لا يحصل الامعة ولم تقل باوجبه النظر الصحيح كما قال بعضهم اذ ليس
اجاب النظر للعلم بمدى في حصوله بعينه بطرق العادة عندنا ولم تقل ايضا يا حصل عينية
يدخل في المدح بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كما
ما حدث به من الالم واللذة والفزع والغم وغير ذلك فمن يرى ان الكسبي لا يمكن الا بالنظر
لانه لا يطبق لنا الى العلم مقدورا يسواه فان الالهام والتعليم غير متدورين في الكسبية وكذلك
التصديق لا يجابها الى الجوابات فلما بقي بها عراج ولا معنى لكون العلم كسبيا متدورا يسوي
التي قد متدور في ضروري النظري عند الكسبي وتوفاها مما متلا زمان فان كل علم متدور في نفسه
الصحيح وكل ما يقتضيه النظر الصحيح فهو متدور لنا ومن يرى جواز الكسبي بغيره بناء على انه يجوز
ان يكون هناك طريق اخر متدور لنا وان لم نطلع عليه جملة اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه ان
النظري يلزمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين لمفضل الثالث ان كان
التصور والتقدير بعض ضروري بالوجدان فان كل عامل يجد من نفسه ان بعض تصوراته
وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدر منه ولا نظره واذا لولا ان لا لولا ان بعضا من
منا ضروري لزم الدور او يتسلل ادح ككون كل واحد من التصورات وكذا كل واحد من
التصديقات نظريا فاذا حاولنا تحصيل سي منها كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تقدير
لغيره وايضا نظري مستندا الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الكسبي
في مرتبة من المراتب او يتسلل الى ما لا يناسب وما يستعان بالاكساب لانها باطلان
كما ياتي فما يتوقف عليها كان باطلا مستعاضا بحيزم ان لا يكون شي من التصورات والتقدير
حاصلانا اصلا وسو باطل قطعا لا يقال اذ لو فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرته
لزم الدور او يتسلل وكونها ما يفرض من الاكساب وبعضين الى ان لا يكون شي من
الادراكات حاصلانا ايضا نظريا على ذلك السد يروح يمنع اثباته لان اثباته انما
يكون بنظري اخر فيلزم الدور والله لسل لما ذكرتم بعينه وللحاصل ان وليكم على
كون الكل نظريا ليس تتم جميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم الح المذكور لا
تقول ما ذكرته في نفس الامر بل هو معلوم عندنا من التصورات والتصديقات

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, written in a cursive style.

[illegible]

مور
مدی

[illegible]

قد وهدى في قصصهم الكبار وهدى في الامام
الرازي وهدى في الامام من كلام الامام
من كلام الامام في الحضر وهدى في الامام
من كلام الامام في الحضر وهدى في الامام

الاعراض التي تلحق بالمرض في بعض الاعراض
والاخرى التي لا تلحق به في بعض الاعراض
منها ما هو مشترك في جميع الاعراض
ومنها ما هو خاص ببعض الاعراض

ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به كى بالنظر او غير واقع بتدريسنا على وجه الشاير
 بل غلبة اليد تعالى فينا عتبت النظر بطريق جريان العادة فهو مذنب بل الحق من الاسرار
 واحترز بذلك عما احتار به المفسرون من جريان العادة الامام الرازي في المحصل من
 القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام
 الحرمين فانها قالا لا يستلزم النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر على او مولدا وان
 ارادوا بعدم توقفه عليه لا يتوقف عليه اصلا اي لا يثير اول وجوبا ولا عادة
 فهو كبرية ومخالفة لما جده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلفة فيما يتوقف على نظر
 فيها المذنب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتب بالنظر بل كل ما يحصل منه
 كان ضروريا حاصله لاكتساب ونظر خلاف التصديق فانه مستقيم الى ضروري فكيف
 وبه قال الامام الرازي واخاره في كنهه لوجوب الاول ان المطلوب التصوري المأمور
 مطلقا فلا يطلب حصوله بناء على ان تحصيل الحاصل مح بالضرورة او لا يكون مشورا به
 اصلا فلا يطلب ايضا لان المفعول عنه بالكلية وهو المسمى بالجهول المطلق لا يمكن توجه النفس
 بالطلب نحو بالضرورة ايها واجب عن هذا الوجه بان المسمى في وجه المطلوب التصور
 فيما هو مشور به من جميع الوجوه او غير مشور به اصلا فموسع لحواله ان يكون معلوما مشورا
 من وجه دون وجه ولم يتبين ما ذكره ان هذا القسم لم يتبع عليه فادالامام وقال الوجه العلم
 معلوم مطلقا والوجه المذكور الجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما من متاع
 تحصيل الحاصل وامتاع توجه النفس نحو المفعول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه
 بعد استنباط الاقسام الثلاثة ان يقال لا يتم ان الوجه الجهول مطلقا اي من جميع
 الوجوه فان الجهول المطلق مالم يتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق من ذياته او عرضها
 وهذا الوجه الجهول فرضا سوالات والجهنة التي يطلب تصور بكنهها والوجه المعلوم بغير
 الاعتبارات الباقية الصادقة عليها هو اكان ذياته او عرضها كما يعلم الروح مثلالها
 شيئا الحيوة والحس والحركة وان لما حقيقة مخصوصة هذه الامور المذكورة صفة مطلقة
 تلك الحقيقة المحصورة بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم ما ذكره وان لم يبلغ الكنه ونهيم من
 في جواب هذه الشبهة وراه الوجهين اي العلوم والوجه الجهول امران ثلثا هو المطلوب وان
 اي الوجهان به وهذا البته اعني تمام الوجهين بالامر الثالث زايد على كلام هذا المبتدئ
 وفيه حوازه لوان يكون احد الوجهين غرا واطلاق البقاء عليه يستفاد جدا الا ان
 به الكل ولا جاد في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لاننا قد انقذت
 بالاصحاه

هذا الوجه الجهول مطلقا
 لا يمكن طلب شيء من جميع الوجوه
 لان الجهول المطلق لا يمكن طلب شيء من جميع الوجوه
 لان الجهول المطلق لا يمكن طلب شيء من جميع الوجوه
 لان الجهول المطلق لا يمكن طلب شيء من جميع الوجوه

كان مع ان اثباته للواقع وذلك لاننا نقول اذا اردنا تعريف مفهوم لتصور فلان
 يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وجبه مجولا وغير حاصل قاي يمكن تحصيله وهذا معنى
 الجحول هو الذات اي ذات المظهر وجبه ولا بد منها ان يكون امر ما صدق عليه
 معلوما ما لا يعم به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات
 اي بعض اعتبارات الذات المظهر الذي هو الجحول ولا حوا في انه ليس هناك اثرات تخلق
 به غرضا حتى يتصور ان يكون المظهر امرا ثلثا وراه الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان
 من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من الوجوه فلي
 يذا التقدير الاخير مثا امر ثلثة مفهوم الانسان الذي هو المظهر ووجه الجحول الذي باعتباره
 حاصلا مطلقا ووجه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الايمان بحب ذلك الوجه الذي
 طلب به مفهوم الجحول وهو ذات المظهر فليس في الذات المظهر الجحول وبعض اعتبارات
 المعلوم واعلم ان صاحب هذا المصل اثبت الامر الثالث الزام الامام بما ذكره في سبيل الجحول
 على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل المظهر معلوم من وجه الجحول من وجه والوجهان متبايران
 فالوجه المعلوم لا مجال فيه والوجه الجحول غير معلوم البته لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن
 العلم المجلي نوعين بغير العلم التفضيلي فانه قد اعترف هناك بان الشيء المعلوم من وجه الجحول
 من وجه متباير للوجهين فالزم منها بان المظهر التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذلك
 الوجهان ويشهد بما ذكرناه ان هذا المبتدئ قال في نقد تنزيل الافكار المظهر الجحول هو حقيقة
 المادية المعلومه ببعض عوارضها فكنى بالوجهين وقال بعض المتأخرين هو الولي شرف الدين
 ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياتا متباين من منفعة ذات
 جزمين من حليتين سلكا المطلوب التصوري اما مشور به واما غير مشور به وكل مشور به متبع
 طلبه ولا سلك ان هذا الاتحاج انما يبيح اذا صدقت الحليتان معا لكن قولنا كل مشور به متبع طلبه
 وكل غير مشور به متبع طلبه لا يجمعان سلك الصدق في العكس المستوي لعكس متبع كل منهما يبيح
 الاخر فان الاول يمكن عكس المتبع الى قولنا كل متبع طلبه فهو غير مشور به وهذا العكس يمكن
 بالعكس المستوي الى قولنا بعض غير المشور به لا متبع طلبه وهذا اخص من نقض الاول فينا فيه
 ايضا واذا كان لازم كل منهما شيئا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب لمنع انعكاس الوجه
 الكلية كنهها عكس التفتيش بما ذكره فان انعكاس الوجه الكلية بعكس التفتيش الى موجه كلية كما سطره
 التمام عالم تسم عليه برهان واجيب بتفتيش الموضوع فيها بالتصور لغير اي من استدلال
 مكذا التصور اما تصور مشور به واما تصور غير مشور به وكل تصور مشور به متبع طلبه

هذا الوجه الجهول مطلقا
 لا يمكن طلب شيء من جميع الوجوه
 لان الجهول المطلق لا يمكن طلب شيء من جميع الوجوه
 لان الجهول المطلق لا يمكن طلب شيء من جميع الوجوه

الشموع علم الشيء علم حش
 الشموع علم الشيء علم حش
 الشموع علم الشيء علم حش

وح ينكس الكلية الاولى ينكس التقيض الى قول كل لا تسبق طلبه فهو ليس تصور مشورا به و
ينكس هذا العكس المستوي الى قولنا بعض ليس تصور مشورا به لا يسبق طلبه وهذا لا ينافي
الكلية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يري ان ليس تصور مشورا به جاز ان لا يكون
تصور اصلا وان يكون تصور غير مشور به وحق على ذلك حال الكلية الثانية فان العكس
المستوي لعكس تنقيضا موقوتا بعض ليس تصور غير مشور به لا يسبق طلبه وموضوعه اعم من
موضوع الكلية الاولى فلا ينافي فيهما الوجه الثاني من ممكنا الامام في استماع كبرية التصور
ان يقال لماية اي الماهية التصورية ان عرفت وحصلت تلك النظر فاما بعضها او بعضها
او بالاجزاء منها سواء كان خارجا عنها او ببعضه والاقام بمسرها بطلان الاول فلا بد من
معرفة لان معرفة الموصوف المتقدمة على معرفة الموصوف المتأخرات وتقدم الشئ على نفسه محال
بريئة واما الثاني فلان جميع الاجزاء متشابهة فلا يجوز تعريف الماهية بجمع اجزاها لانه تعريف للشئ
بشيء والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها وانما لا تعرف بالتحقيق من المعرفة بالاجزاء جميعا
عرف ذلك البعض من غير ان يطلع على الخارج الذي يعرفه الخارج موقوتا وسيبطل وهذا الكلام
انما يلزم ان متاذا كان ذلك البعض موقوتا كلية الماهية وهو ممنوع فالاول ان يقال والبعض
ان عرفها فلا بد ان يعرف اجزائها فذلك الجواب انه فيكون موقوتا لانه لا يعرف
التعريف بالخارج لان كل خارج عاينها من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف
الماهية الا اذا كان شاملا لافرادها دون شئ عام عاينها فيكون ميزا لها عن جميع ما سواها والعلم
بذلك الاحتصاص الشئ يتوقف على تصور ما وانه دور لتوقف تصور الماهية على
تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفها على العلم بذلك الاحتصاص المتوقف على تصور ما
وتصور ما عداها بمفصلا وانه محال لا يستحال اجابة الذين بالايضا في تفصيلها واجاب عنه بعض
المفسرين باني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس بعضها اذ كل واحد من اجزاها
مقدم عليها بالذات فكذلك الكل يكون متدنا عليها فلا يكون منها لا متناهي تقدم الشئ على نفسه
فما زلت منها على اجزاها قلنا في دفع هذا الجواب بطرق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع
الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون محصل الماهية مع اجزاها واذيت تلك الاجزاء فاما معها فلا
شك من كونها غير متبينة في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا بذاتها او دونها اي او يكون محصلها
بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لا يستحال محصل الماهية بدون اجزاها والظاهر
في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلها فلا يكون حتما
او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وكل في دفعه بطرق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على

ان المفهوم
قبل معرفتها

خواجه نصر الدين

الماهية

الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجزئ وكل واحد قد يتناول في الاجزاء فان كل انبان
شعه هذه الدار التي لا تسبق كلهم وكل العدم الذي لا يبرز كل واحد منهم بل قول كل
واحد جزء من الكل المجزئ الذي ليس جزء النفس لم انه لا يد هذه المناقضة بقوله والاي وان
لم يصح ما ذكرناه من انه ليس بجزء من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه تقدم الكل
اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان
يجل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا الجواب جميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول
المادية والتصورية معا فرفع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده
اعني الاجزاء المادية وحدها بجميعا حقيقة بل نقضا داخلية في القسم الثاني ولا كايه في موقوتا
الماهية فلا يكون التعريف بها حاديا واما الكلام فيه وقال غيره وسواء تافى الادموي مع تصور
الاجزاء تحصل تصور واحد طوع الاجزاء وحصله على ما قلناه في بعض كتب ان جميع الاجزاء وان
كان نفس الماهية بالذات الا انها يتباينان بالاعتبار فانه قد يتقلى بكل جزء تصور على ما
شك تصوراته بعد الاجزاء وقد يتقلى تصور واحد بجميع الاجزاء المجموع التصورات المتكدة
بالاجزاء تنقيلا موصلا الى الموصول الى تصور الواحد المتقلى بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك
تقدم شئ على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة سواء اذ تصورنا كل واحد من الاجزاء
حتى اجتمعت في دستا تصوراتها معا مرتبة بحصلها في تصور اخر مغاير لذلك المجموع المرتب
متقلى بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجود ان يكون ذلك قال والحق ان الاجزاء اذا
استقرت في الذهن مرتبة متباعدة بعضها بعضا حصلت صور ما ينفذ جمعة متقلى تلك الاجزاء
المرتبة الماهية يعني ان تلك الصور الجمعة تصور الماهية بالكلية بل عنينا كما يستظهر لان مجموعها
من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شئ اخر في الذهن هو الماهية اي تصور ما وهو
ان صورة كل جزء من اجزائها واحدة ساوية لها ذلك الجواب فاذ اجتمعت صورها وان وقعت احديها
بالاخرى حاديا معا مرة واحدة ساوية لمجموعها من تصور واحد وان وقعت احديها
وهذا هو تصور الماهية بالكلية الحاصل بالكتاب من تصور الواحد من متحدة معها بالذات وغاير
لها بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزاها فالعرف للماهية مجموع امور
كل واحد منها متقدم على الماهية ولم يدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل
في الذهن فهو تصور الماهية المطلق بالكتاب الذي هو مجموع تلك الامور وترتيبها واما
اجتناب ما قيل حدث تصورات مجموع مجموع تصورات محدود وهذا المجموع
وتعريف الماهية في الذهن فانها متوترة بجميع الاجزاء بمعنى انه من اجزاء الماهية الخارج

صاحب المطالع

المستخرجة

سواء الاجزاء الخارجيه وتقومها الماهية في الخارج


النبوات لا يعلم التكليف قطعا بهذه الامور ولا يفرضها واذ لم يعلم النبوة اصلا كان غافلا
والتكليف انما قل لا يجوز اجماعا واجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يعلم
الخطاب اصلا كالصبي والجنون او غيب في ذلك ولكن لم يقل ذلك التكليف كالتكليف
دعوة بني قنقلا فان بنين غافلان عن تصور التكليف بالتكليف عليه فلا تكليف على الاول
اتفاقا ولا على الثاني عندنا لان لا يعلم التكليف مع انه خطيب كونه مكلفا حال كان
غافلا فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لان من يتكليفه ولا يمكن
التكليف الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على مقدم بحسب
المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في حقيقة لكون الكفار مكلفين ولان العلم
بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع الشيء اقل لوقوعه في نفسه فلو لم
وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور المذهب الذي لا يقع في هذه المسئلة ان الكل
ينظر سواء كان تصور او تصديقا مما يلزم اعتداده او لا يلزم وسوذهب بعض الحكماء
لهم من صفوان التزمدي رئيس الجبرية ويطلبه ما من شهادة الوجود ان يكون البعض ضروريا
ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واجتوا على بعضهم بان الضرورية
متسعة خلق النفس عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس حالية عنه في مبدأ النشأة ثم
محصل لها علوم بالتدريج بحسب ما ينشأ من الشرط كالاحاسيس والحواس والتواتر وغيرها
فيكون الكل غير ضروري وسواء بالظن والحواس ان الضروري المقابل للظن في كل
عنه النفس ما عند من يوقنه كالمعتزلة والظاهرية على شرط كالتوجه والاحاسيس وغيرها او
يقبل النفس ذلك العلم الضروري فلهذه اي فقد ذلك الموقوف ذلك الموقوف
عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا اي التاليفين كساد الاشياء كلها الى اجسادهم تعالى
ابتداء فاذ خلق الله تعالى في البدن حيا ثم خلق فيه بلا قدرة من البعد متعلقة بذلك العلم
او نظره يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير معتدرا اذ لم يتعلق به قدرة البعد
ابتداء ولا بواسطة **المصدر الرابع** في اثبات العلوم الضرورية اي بان ثبوتها وحتمها
والتردد على مكرها ولا بد من ذلك اذ اليها انتهى فان العلوم المكتسبة من التاثير الدينية و
غيرها تنسب اليها وهي الابداني الاول ولولا ان لم تحصل على علم اصلا وانما تنسب الى الوجدانيات
وهي التي يجد بها ما يتصورها او ياتى بها باطنها كعلمها بوجود ذواتها وخوفها وعصيانها
والما وجودها وشعبانها وانما فليكن المنع في العلوم لانها غير متركة اي غير معلومة الاشرار
يقينا فلا يقوم حجة على العبر فان ذلك الغير بما لم يعد من باطنه ما وحده والحيات

او ادبها بالحس مدخل منها فساد التجليات والمتواترات واحكام الوهم في
المحسوسات والمشايدات والحدسيات والبدنيات اي الاوليات وما في
حكمها من التقايا الفطرة القياس فندان القيمان اعني الحيات والبدنيات
بما العدة في العلوم وما يقتضيان حجة على الغير بالبدنيات فعلى الاطلاق ولما كانت
فاذا ثبت الاشرار في اقسامها اعني فيما يقتضيان من تجرئة او تواتر او حواس او مشايدات
واناس فيما فرق اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولها تواترها وقبول
احديها دون الاخرى **الفقرة الاولى** المتعترفون بها وهم الاكثر من الظاهرين على الحق التوهم
والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالبات البتة **الفقرة الثانية** الناحون
الحيات فطري دون البدنيات وهذا القدر يشب الى افلاطون وارسطو
بطليموس وجالينوس صرح هذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدر منهم مستقيما
جدا اشار المصنف الى ما يولد على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلمنا ان ادواتهم ان الحيات
غير تقينية ان جرم العقل الحيات ليس له الحد الحسن بل بدله مع الاحاسيس من امور غريبة
الى الحس فمقتضاه ان ينجى تلك الامور العقل الى الجرم ما جرم به من الحيات لا علم ما هي
ما تلك الامور المنقولة الى الاحاسيس الموجبة للجرم وتنتهي حصلت لنا وكيف حصلت فلذلك
الحيات الجرم الاحاسيس تقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا لاي وان لم يريدوا القدر
في الحيات ما ذكرناه من التاويل فاليها اي الى الحيات ينسب علومهم فيكون القدر الحقيقي
فيها قد حان في علومهم التي يتفخرون بها وذلك لا يتصور من ادنى سكة كيف من سؤالا
الا ذكيا والابلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الاكبر المنسوب الى افلاطون مني
على الاستدلال باحوال المحسوسات العلوية وما وانه الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب
الى ارسطو كالعلم بالسما والجم والكون والساد والاداء العلوية واحكام المبادى والنبات
والحيوان ما خوذ من الحس وعلم الارصاد واليه المنسوب الى بطليموس مني على الاجناس
واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبيعية المنسوب الى جالينوس ما خوذ من المحسوسات
هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للعيان باستعداد يحصل لحواسهم من الاحاسيس
بالجراثيم فالقدر في الحيات يؤول الى القدر في البدنيات قالوا لو اجترع حكم الحس
فاما في الكليات اي في العقايا الكلية او في الحيات اي في الاحكام الجارية على الحيات
الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وسو بطلان اعتبار حكم في الكليات فطال ان الحس لا يدرك
الا يذره البار وكل انما لاجمع اليه ان الموجود في الحال ولو فرض ادراكه اياها بما

الحاد دون
البدنيات

العلم بالبدنيات

علم التجارب
الاجناس

فليس تعلق قطعا ما زاد بالماضي والمستقبل فلا يعطى حكم كذا على جميع افراد ما كسبما وقد وجد
 المختون الى ان الحكم في قولنا ان رجلا ليس على كل رطوبة في الخارج في احد الازمنة
 الشك فقطل عليها وعلى الافراد المتوهمه الوجود في الخارج ايضا ولا شك ان لا تعلق للحكم
 اي بالافراد المتوهمه البتة فكيف يعطى حكما متساويا بالافراد اصل ان الحكم لا يعطى حكما كذا
 اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتباره في الجليات قطعا واما الثاني فهو بطلان
 حكم في الجليات فلان حكم الحكم في الجليات بطلان كثيرا لوجه احدها ان يرى الصغر كذا كان
 البعيدة في الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدا جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء لا يتغير بغيرها
 والشعاع البصري الحاذي لما حولها لا يندفع في الظلمة فتكون اتما فلا يتغير عند الراي جرم
 النار عن الهواء المضي بها المتشابه بغيرها ايا ما يندفع كما متعجده واحدة وحدها نار او اذا
 كانت قريبة من الشعاع واما ذات النار عن الهواء المضي بها ورتها فادركها على ما
 عليها من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمجريات البعيدة التي يتوقف
 حالها وكا لغيره في الماء ترى كالجاذبة وسببه ان روية الاشياء على القول لا تظهر اتما
 يخرج الشعاع على مية مخروط مستد رداية عند الحفرة وقاعدته على سطح الراي ويتفاوت
 مقدار الراي صغرا وكبر المحب صغرا وروية رايس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية
 التي على سطح المخروط وكبرها الشعاع متد الى الراي على الكسبة الى طرفه اذا كان
 الشان المتوسط بين الراي والراي متساوية على الخط والرق فان فرض فيه تفاوت
 بان يكون مثلا على الراي رقعا كاهوا وما على الراي غليظا كالماء في شان هذا فان ملك
 الخطوط شطفت وبيل الى يمين المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي الراي
 فتكون زاوية رايس المخروط منها كبر منها في الصورة الاولى مع كون الراي شيئا اخذا
 فري في الصورة الثانية كبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل 
 فالحظان الاحمران هما الوصلان الى طرفي البعد اذا كانت في الماء والزاوية التي بين
 الاولين اصغر من التي بين الآخرين فذلك ترى في الماء كبر منها في الهواء والظاهر
 المغرب من العين يرى كالحقبة الكبيرة وذلك كبر الزاوية التي عند الحفرة فان
 المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين ستيقن الاضلاع فالزاوية التي فيها ما اخر
 كانت كبر من الزاوية التي كانت ضلعا اطول وبالعكس اي وري الكبر صغيرا
 كالاشياء البعيدة وسبب صغر تلك الزاوية بحسب بعد الراي فكل ما كان ابعد كانت
 الزاوية اصغر الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبق على بعض فري

في الهواء والاسودان هما
 الوصلان الى طرفها اذا كانت

في الهواء والاسودان هما
 الوصلان الى طرفها اذا كانت

في الهواء والاسودان هما
 الوصلان الى طرفها اذا كانت

ذلك المرئي كانه نظره وبعد ذلك نجي اثره فلا يرى اصلا وري الواحد كذا كالماء اذا
 نظرنا اليه مع غير احد العينين وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبين
 يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان ويتقبل كل واحدة منهما واحدة من
 العينين فالعصبتان اذا كانا مستقيمتين دفقت الخطوط الشعاعية على المرئي من مجاز
 واحدة وهي ملتقا بما فري واحدا واذا انخرقا او انخرقت احدهما امتد تلك الخطوط
 الى الراي من مجازيتين فري لذلك اثنين او نظرا الى الماء عند طلوعه وكذا قرباني
 الافق فانما نراه على التقديرين فمن انا على التقدير الاول فلما مر واما على التقدير الثاني
 فلان الشعاع البصري يندفع في الهواء الى قعر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا
 مرة في الهواء بالشعاع النافذ مرة في الماء بالشعاع المنعكس وكذا لاجل الذي ينفذ
 الحول تعلقا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبين او في احدهما
 واما الاحول الفطري فلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتقاد بالوقوف على الصور
 وبالعكس اي يرى الكثير واحدا كذا في اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متساوية
 في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سر بعدد ادوات تلك الالوان الكثرة
 كاللون الواحد المتخرج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر تادي
 اول الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون اخر
 كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه
 فيتمتع الاثران هناك فيزايما النفس لا تتراجع اثرهما فترحم ولا يتدبر على غير احدهما
 الاخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم يكن
 انش من لميز بعضها عن بعض فذلك رايها مترجعة وترى المدوم موجودا كما انشرب
 قبل هذا من اشتباه الشيء بجملة فان الشرب ليس مدوما مطلقا بل هو شيء يراى البصر بسبب
 ترجع الشعاع البصري المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فذلك ما يراى
 خفه اليد والسبعة مما لا وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تميز النفس من الشيء وبين
 يشبهه ما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البذل تمام المبدل
 بسرعة على وجه لا يفت عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكما نزل النور في القطرة فان القطرة
 اذا نزلت سرعها في شاك خط مستقيمة ولا وجود له قطعا وكالدائرة لاداءه السعة بسرعة
 فانها اذا دبرت بسرعة شديدة على شاك دائرة من النار لا وجود لها بل كاشبهه
 السبب في هذا ان البصر اذا ادرك القطرة او السعة في موضع واحد ما الى الحس المشترك

واما الما
 في الهواء والاسودان هما
 الوصلان الى طرفها اذا كانت

في الهواء والاسودان هما
 الوصلان الى طرفها اذا كانت

في الهواء والاسودان هما
 الوصلان الى طرفها اذا كانت

غلط الحس في غيره فيقول البرهان منكم انما هو انكم لا تسمون الحس في غيره
 من نوم او مرض الباطن في قوله ما يحرم في النوم جرمه بما يراه في يقظة لم يسم
 في اليقظة ان ذلك الجرم كان باطلا وكذا الجرم في اي صاحب الرسام قد يتصور
 صور لا وجود لها في الخارج ويبايرها ويجرم بوجودها ويصح خوفها منها كما في غير ما
 مثله اي مثل ما ذكر فيها من الغلط او يجوز ان يكون للامان حاله ثالثة يظهر فيها بطلا
 ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لا يجد يرى ما ليس بوجوده في الخارج موجودا
 فيه والسبب في غلطها ان النفس بسبب النوم لا تستر احواله او لا تستعمل مدفع المرض
 فيعمل عن ضبط القوة المتحدية فتسلط على القوى وتترك صور احيائية ترسها في الحس
 المشرك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحاس حال اليقظة والصور في غير ذلك
 النفس في ثباتها وتيقظها وروى عليه من الخارج لا اعتد به في ذلك لا يقال
 ذلك اي غلط التام والمبرم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصور
 فلا تقع فيها الغلط اصلا لا تقول انشاء السبب المعين لا يندلجوا ان يكون للغلط
 افر في اليقظة والصور معا بل كان سببا في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب
 المتقدمة للغلط حصرها عندنا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انشاءها بما سارنا وبيان
 وجوب انشاء السبب عند انشاءها وكل واحد من هذه الدلائل التي لا بد منها في سبب
 الغلط من احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر اليقين اذ كل واحد منها مما يطرق اليه اليقين
 والاشبهة بل حصر الاسباب الغلط وبيان انشاءها بكتبتها ما لا يسجل اليه اصلا وانه اي هو
 كل واحد من الثلثة بالنظر اليقين في ابداءه اي الضرورية مما يتوقف على ثبوتها
 من صحة الاحكام الحسية التي ادعيت انها ضرورية وايضا لما توقفت الجرم بالحكم الحسي
 على العلم بسبب الادلة الدققة لم يكن جرم الحكم الحس مقبولا والوجه من سمع هذا الذي ذكرنا
 من انشاء السبب المعين لا يندلج بل لا بد من الامور البلية الى اخر ما قرناه ثم استدل في الاسطر
 المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة واستانها في غيرها واجب منه اي من العجب الذي
 اشترانا اليه منع كون الحس حاكما بناؤه على ان الحكم تأليف من مدركات الحس او غيره
 على وجه يعرض للوولف لذاته اما العقد والكدب وذلك انما هو للعقل وليس من
 الحس الباطن الحكي بل شانه الاحاس فقط فليس في من الاحكام محسوسة في ذاته نعم اذا
 قارن المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بوسطه الحس وانما كان العجب لا يقول الى
 نزاع لغلي اذ مقتضى الحكم الحس حكم العقل بواسطة هذا المنع مما لا يجزي نعمنا اصلا ونحن
 اعلم

اذ ذكر ان يكون وحده
 عند وقوعها
 بالعلم

لا بد من انشاء السبب المعين لا يندلج بل لا بد من الامور البلية الى اخر ما قرناه ثم استدل في الاسطر المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة واستانها في غيرها واجب منه اي من العجب الذي اشترانا اليه منع كون الحس حاكما بناؤه على ان الحكم تأليف من مدركات الحس او غيره على وجه يعرض للوولف لذاته اما العقد والكدب وذلك انما هو للعقل وليس من الحس الباطن الحكي بل شانه الاحاس فقط فليس في من الاحكام محسوسة في ذاته نعم اذا قارن المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بوسطه الحس وانما كان العجب لا يقول الى نزاع لغلي اذ مقتضى الحكم الحس حكم العقل بواسطة هذا المنع مما لا يجزي نعمنا اصلا ونحن اعلم

اذا سلم المحكم المتعرف بالبدهييات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او انشاء ذلك
 عليه كانت البشدة التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بما وانه يحس
 وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يتقبل بها اذ لا شأن لهم فلو كانت
 تلك البشدة لا تقع الوثوق عن البدهيات ايضا فيصير تلك البشدة متوقفة بها وانه فائدة
 جليدة مبينة على ان الحس حاكم كما فان اجاب عن النص بان البدهية في احتمال الغلط فيها
 جرمت بها منها فذلك البدهية في احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يمنع
 الوثوق منها ايضا واما بيان الاسباب في الغلط المذكورة فالحقود من الاطلاع على
 حقيقة الحال في هذه المبالغة وازالة ما عسى يوشش النفس من الدغدغة وزيادة الطمأنينة
 في بياير المحسوسات لا بد من الاحكام الحسية بدليل كما صرح به في المحصل حيث
 قال ونحن لم ثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال و
 اما قوله انشاء السبب الواحد لا يوجب انشاء الحكم قلنا نعم لو انشاء الحكم بموت المحسوس
 في الخارج بدليل كان الامر على ما ذكره كذا لم ثبت ذلك بالاشادة العقل من غير
 رجوع الى دليل فليس علينا ان نجيب من هذه الاشكال بل فان احتمال عدم الصواب في
 الاحكام من دفع عند بدية العقل من غير تأمل في الاسباب وحصرها وانما فيها وبيان امتنا
 حصول السبب عند انشاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق والجليل
 فطره لا يتسع على ذلك الناقدة ومن تبعه الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في
 البدهيات التي يظنها محسوسة وليست محسوسة حقيقة انما ترى النجاسة في غاية البياض على
 ان ليس بعض اصلا فاما اذا قلنا ان مركب من احكام شانه لا لون لها وهي الاجزاء
 المادية الرشيدة وقولهم سببه اي سبب انزاه ابيض يد اخذ الهواء المعنى بالاشة الغايضة
 من الاجرام البنية للاجزاء الشبابة المقصرة جدا وتلك الاسماء من سطوحها الصغار بعضها
 الى بعض فان الضوء المعكس ترى ككون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء و
 انعكس شعاعها الى الجدار ترى الجدار كانه ابيض فان كثرة الانعكاس من الاجزاء الرشيدة
 جدا يحيل على سطوحها من الضوء انشاء في الغاية من الغلط الاول اي من قبل بيان اسباب
 الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره والظهر منه اي من الوجه في الدلالة على غلط
 الزجاج المدقوق وقائما فان يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظفر لانه لم يحدث
 له مزاج حدث ذلك المزاج البياض المشروط به عند مزاجه فان اجزاء صلبة باب وبقية
 في الصور والكيانات لا تفاعل منها لعدم الالتحاق والتوافق الصورة والكيانية فكيف يتصور

عند انشاء السبب المعين لا يندلج بل لا بد من الامور البلية الى اخر ما قرناه ثم استدل في الاسطر المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة واستانها في غيرها واجب منه اي من العجب الذي اشترانا اليه منع كون الحس حاكما بناؤه على ان الحكم تأليف من مدركات الحس او غيره على وجه يعرض للوولف لذاته اما العقد والكدب وذلك انما هو للعقل وليس من الحس الباطن الحكي بل شانه الاحاس فقط فليس في من الاحكام محسوسة في ذاته نعم اذا قارن المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بوسطه الحس وانما كان العجب لا يقول الى نزاع لغلي اذ مقتضى الحكم الحس حكم العقل بواسطة هذا المنع مما لا يجزي نعمنا اصلا ونحن اعلم

والى انشاء اللون

اذ علم

حدوث المراج فيه مع كونه مشروطا عند سمع بالاعمال واما العلم فيجوز ان يتوهم فيما بينهما على اظهر منها سببه الدلالة على غلط ايجس موضع الشك من الرجوع
 البين الشك فانه نرى ابيض ولا يبيض سناك قطعا او ليس له الا الرجوع والمواد المحقق
 في ذلك الشك وشي منها غير ملون الى ليس يبينها ملون وانما كان اظهر منها اذ ليس
 اجزاء منقوذة يتوهم ناعلا و اجواب عن شبه هذه العروة ان مقتضاها ان مقتضى ما ذكرتم
 من شبه الدلالة على ان حكم الحس لا يثبت في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يحرم العقل
 حكم كل او جزئي بجزءه اي بجزء الحس والاحساس به اما في الكل فليقدم تغلق الحس بغيره
 واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول بان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا
 في الجزئيات بل هو الاحساس بالحس لا بد مع ذلك من امور اخرى توجب الحكم كما
 فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الغلط هناك
 قائما لان لا يوثق بحجته اي بحرم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على وجه
 حصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بحجته منها مع ان بدية
 بعضه وانتفاء الغلط عنه كافي قولا الشمس مضيئة والنار جارية وكونه محتملا سو مفعول عطفيا
 ان لا يوثق اي لا عدم الوثوق بحجته وكون جزم محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا
 على جزمه اي لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان يصح فيه الى الحس او وجود
 الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق
 بذلك الاحتمال العروة السابعة في البداهات فلو ان لاني الحيات فانه مقرر
 بها قولا هي اصنف من الحيات لانها قريها وذلك لان الانسان في بدها العروة
 خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الحيات بدها ادراكات منها و
 مبادئ وانترج منها صور كلية حكم بعضها على بعض اجابا او سلبا اما بديهية عقلية كما
 البداهات او بما ورتشي اخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلو احاسبه
 بالمحسوسات لم يكن له شيء من الضرورات والتصدقات ولذلك قيل من قد خا
 قد علمنا مستقلا بذلك الجمن ابتداء او بواسطه كالا فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا
 حكم باخلافها في المايز من عدم احاسيه بمرئياتها والعين فانه لا يعرف لذة الماء
 ولا حكم طعمها لسائر اللذات واعتراضه ليس يلزم من كون الاحساس شرطان حصول
 حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس
 منه فلا يلزم من قد خا في البداهات التي هي فرع المدح في الحيات التي هي اصل لما لم
 يكون

هذا هو المقصود من قوله
 في البداهات
 ان الانسان لا يولد
 مع العلم بل يولد
 مع الجهل ثم يتعلم
 العلم من التجربة
 والبرهان

هذا هو المقصود من قوله
 في البداهات
 ان الانسان لا يولد
 مع العلم بل يولد
 مع الجهل ثم يتعلم
 العلم من التجربة
 والبرهان

هذا هو المقصود من قوله
 في البداهات
 ان الانسان لا يولد
 مع العلم بل يولد
 مع الجهل ثم يتعلم
 العلم من التجربة
 والبرهان

يكون البداهات متوقفة على الحيات مشروطة بها انها متفرعة عنها لازمة لها كما ينبغي
 حتى يلزم من المدح في لادها المدح فيها او من حيثها حقيقة لازمة لهم في ذلك اعني المدح
 في البداهات شبه الاول اجلي البداهات واقولها في الجزم قولنا الشئ اما ان يكون ولا يكون
 اعني التردد بين النفي والاثبات بانها لا يجتمعان ولا يرسمان وانه غير معني اما الاول وهو
 كونه اجلي البداهات واقولها فلان المعترضين بها اي بالبداهات يمتنعون لما يند المرديد
 بين النفي والاثبات ومثلا اخرى متوقف تلك الشك عليه احدا من تلك الملازمة المتوقفة
 عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والاى وان لم يكن اعظم من قبحه الاخر متوقف على الكل لا جزاء
 الكل وليس متوقفة حصول الاكنا بجزء الاول اذ الموضع ان الكل ليس ازيد منه فتمت النفي والاثبات
 الثاني من تلك الملازمة قولنا الاشياء المادية في الكمية متساوية في الكمية والاى
 اي وان لم يكن متساوية في الكمية فجميعتها في الكمية واحدة لما دلتنا لذلك الشئ وليست
 لا خلافا وعدم تساويها فيها فتمت ايضا النفي والاثبات قل وعلى ما بين المقدس يخرج
 اكثر ما بحث الحكم المتصل والمفصل ويشتر من باحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى
 البحث عن الحكم المتصل الثالث من تلك الملازمة قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحدية
 مكانين والاى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جميع
 كذلك اي كان في ان واحد في مكانين فاجزم للجسم الواحد وجوده وليس بمترادف
 يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم متناقضين الاول ان يقال لو كان في
 واحد في ان واحد في مكانين كان الواحد اثنين فيكون وجود واحد الملبين وعدمه احدى
 ولما كان يمكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبدية حقيقة بده القيا الثلاث وان لم يخط
 ياله كالحج الديقة التي اوردتو بما كيت ولو توهمت عليها كانت نظرية غير بديهية اشار
 الى اجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرنا ما لم يوطئ للعقل واما ان جزم البعض عن
 تمحصها في القبة عنها لا يرى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاثر البتة و
 لو كان الشئ الواحد ميا وياخلف من كان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قرناه وان لم
 يكن عبادة ملخصة كالحصا ما لكن العبرة بالمعنى لا بالعيان وليس يلزم من توقفا على بده
 الج كونها نظرية لجواز ان يكون الج بلا جزم كسب وتقل فكر في منها شي وسمى ان هذا
 الاستدلالات اخي من تلك القيا بلا شبهة والجزم ان يكون اجس من الدعوى
 قولا فدلح ان اجلي البداهات ما ذكرناه ولذلك سمى الحكم بالاول والاى واما
 الثاني اعني كونه غير معني فلو جزم اربعة احدا انه اي هذا التصديق الذي متوقفا الشئ

هذا هو المقصود من قوله
 في البداهات
 ان الانسان لا يولد
 مع العلم بل يولد
 مع الجهل ثم يتعلم
 العلم من التجربة
 والبرهان

هذا هو المقصود من قوله
 في البداهات
 ان الانسان لا يولد
 مع العلم بل يولد
 مع الجهل ثم يتعلم
 العلم من التجربة
 والبرهان

لكن في الحقيقة
الشيء لا يكون
موجودا في نفسه
بل بوجود غيره

فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما ينشئ السواد فلا يبدى المحل وقد ابطاله واما غيره فيكون قول
السواد موصوف بالوجود وحيث يعود القسم الى الموصوفية الثانية ويكره التسلسل وسو
فوجب رفع الموصوفية عن البين لم يزم الحكم بوجده الا شئ فان قيل لا يلحق التسلسل في
الامور الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من
المعنومات لا اعتبارية الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من
والصفة فيقوم بها لا بغيرها ومما لا بد من استحالة قيام الصفة بغير المنسب مع ان حكم ذلك
بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية
ويجوز ان لا يتم الذي ذكرناه او لا يكون مطابقا فلا عبرة به كونه حكما باطلا وقد جاب بان
حكم الذم يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها
وايضا اذ اصدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يزم وجود الموصوفية في الخارج للفر
انك من ان يكون قولنا في الخارج لم يزم وجود الموصوفية في الخارج لنفس الموصوفية وبين
ان يكون طرفا لوجوده واما التي وسو قولنا السواد ليس بوجوده فلان وجوده اما في نفسه
عنه اي سلب الوجود عن السواد في نفسه لا في سلب الشئ عن نفسه او غيره وسو باطل لغير
الاول قوله فيوقف فيه على تصور السواد في نفسه اي يتوقف في الوجود عن السواد على تصور السواد
المحكوم عليه بذلك الشئ وسو اي تصور السواد في نفسه في نفسه فيوقف في الوجود عن السواد
الاول من الوجود الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرط في الوجود عنه وسو قال
وليس ثبوت السواد في الذم حتى يقال هذا الثبوت شرط لنشئ الثبوت الخارج عنه
لا محذور فيه لما مر من ان الكلام في الشئ المطلق المتعلق بالثبوت الذي هو ان السواد
والذم في نفسه لو كان السواد ثباتا في الذم لم يزم في الثبوت عنه مطلقا وجواب ان ثبوت
السواد في الذم شرط للحكم بان السواد المطلق عنه لا استاتية عنه ولم يحكم على السواد
الثابت في الذم من عدمه مطلقا بل ردناه عنه وبين الوجود في الحكم فلا محذور
اصلا وقد يتوهم ان الضمير في تصور السواد في نفسه وثبوت راجع الى سلب الوجود عن السواد
تصور هذا الشئ في تصور الموصوفية في نفسه وثبوت وقد مر تبين بطلانه وما ذكرنا سوادا
في المحصل والوجه الثاني من ذلك الوجهين قوله وايضا فانه اي في الوجود عن السواد وسو
عن ما يمتنع فيقول الموصوفية عن الوجود فيستعمل الحكم عليها بالعدم وقد جاب بان عدم
عن الوجود لا ينافي في الترديد بين وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر ان ليس قولنا السواد
موجود السواد معدوم معنى محصل فلا يكون للترديد بينهما مفهوم محصل فاستغنى النقدي عن

فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما ينشئ السواد فلا يبدى المحل وقد ابطاله واما غيره فيكون قول
السواد موصوف بالوجود وحيث يعود القسم الى الموصوفية الثانية ويكره التسلسل وسو
فوجب رفع الموصوفية عن البين لم يزم الحكم بوجده الا شئ فان قيل لا يلحق التسلسل في
الامور الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من
المعنومات لا اعتبارية الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من

لا يخرج كون قولنا السواد ليس بوجوده ما يستلزم
السواد سلب عنه السواد او ما يستلزم الوجود
سلب عنه الوجود وتسل هذا لا ينافي بين
ونقول اننا نلزم السامع ان لا يفرق بين
الاجاب والطلب فيهم
ان شاء الله

فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما ينشئ السواد فلا يبدى المحل وقد ابطاله واما غيره فيكون قول
السواد موصوف بالوجود وحيث يعود القسم الى الموصوفية الثانية ويكره التسلسل وسو
فوجب رفع الموصوفية عن البين لم يزم الحكم بوجده الا شئ فان قيل لا يلحق التسلسل في
الامور الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من
المعنومات لا اعتبارية الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من

فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما ينشئ السواد فلا يبدى المحل وقد ابطاله واما غيره فيكون قول
السواد موصوف بالوجود وحيث يعود القسم الى الموصوفية الثانية ويكره التسلسل وسو
فوجب رفع الموصوفية عن البين لم يزم الحكم بوجده الا شئ فان قيل لا يلحق التسلسل في
الامور الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من
المعنومات لا اعتبارية الذاتية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من

عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا وسو ان يكون الترديد في قولنا الشئ اما ان يكون
او لا يكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلب عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا يبط ايضا لان
الحكم الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لا حكم بوجده الا شئ وذلك مما
لا يتصور صحة قطعا ولان المحل اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان
يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحل فذا اعتبر بهما موصوفه ولا يمكن اعتبار ما
على وجه يصح لان الموصوفية ليست عديدة لانه فيفيض للموصوفية وتذكر الصفة بالظن الى
الخبر وهي اكي للموصوفية عديدة لصدقتها على المعدوم فان الحدودات لا يقف
بالالوان او الحركات فالوصوفية ثبوتية والاربع النقصان اعني الموصوفية والاما
موصوفية اذ لا ثبوت لشيء منها ولا وجودية والا اي وان كانت الموصوفية وجودية
فاما نفسها اي نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها وسو طر ابطالان وكذا الحال اذا
كانت الموصوفية جوهريا لهما او غيرهما يعني به ما كان خارجا عنها قايما بهما فلما جاز موصوفية
بها اي بتلك الموصوفية القايمة بهما فقتل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها كون ايضا جوهريا
قايمة بطرفها فتساك موصوفية ثالثة فيقتل الموصوفيات الى ما لا يتامى ويهبط واذ لم يكن
الموصوفية عديدة ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بمن الموضوع والمحل اعتبارا صحيحا فلا يكون
ح للجزئية في قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون معنى صحيحا فهو باطل قطعا فاذن
الحق منه هو السلب اذ او انهم لا يقولون به اي بتعيين الحقيقة في اجزاء السلب الوجود الرابع
من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلي البدييات ليس متشبي ان يقال لو ابطه المسألة بالحال
ثابتة بهما اي من الوجود والمعدوم لا يبيح في بيانه في الموقف الثاني واذ اشتهر قبح
الجواب في الكثرة الى حد يقوم له بقوله ونما بالاكثرون وادعوا ان البديية ثابتة بالاجماع
في الوجود والمعدوم فاحد الطرفين اشتبه عليه البديية وبغيره فان الاختصاص بينهما ان
كان بدييا فذا استبته على الفرق الا وسيله البديية بغيره والافتراض استبته على الاكثرين بالبدية
بالبدية وجب جازا لاجتماعه فيه فلا ثمة بل ولا ثمة بشئ من البدييات لجواز كونه من البدييات
فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ليس مبتني فلا يكون
غيره ايضا يتبين وسو المظن ستعرف جواب الوجود الرابع عن قرب فذلك تركه وشار
الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال والجواب ان المصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم
وقع هناك محولا لافراجه مفهومه وسو اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ثابت له عدم
في نفس الامر والافتقار لمفهوم المعدوم على انه مركب فيقيد لان اي ليس مفهوم المعدوم

فيستلزم

معنى امكانه الذاتي فليس يتاوح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقدم ذلك في تعريف العلم
 الشبه الثالثه لتكرري البدييات فطمان تال للمارجه والعادات تاثير في العلم
 فتوى لعل بحسب المراجيح يحسن الايلام ولا يستقيم جدا ولا يترى بعضهم لا يجوزون
 ذبح الحيوانات للامتناع باكلها ومن مارس مدبها من المذاهب حقا كان او باطلا
 واعاد به برئته من الزمان وشاء عليه فانه لم يجد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر
 بحرم بصحة وان كان باطلا وبطلان ما خالفه وان كان حقا مجازا ان يكون الجرم من
 بديته العقل في الكلي اي كل ما حكمت به مراج او عادة عامين لمع افراد الانسان للعتبة
 في البدييات فلا يكون يقينية كالتقاضي الصادرة من الامرجه والعادات المحسوسة
 لا يقال من تعرض لتساخيل عن جميع الامرجه والعادات ومع ذلك يجد من انشا
 الجرم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها صرح العقل لما اثر من مراج او عادة لا يقول
 لانه امكان فرض الخلو عن جميع الامرجه والعادات اذ قد لا يشعر بعض من البنيات المراجعة
 او الحادية فكيف يفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور وان سلم امكان فرض
 الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر ان الخيل لا يزول عنه خلوها
 فرضه خلوه عنه ولعل عادة يستمره صارت تلك مستقرة لا زول تهذب النفس عنها
 مدة العرف فضلا عن مجرد فرض لزوالها والخلو عنها والجواب انه اي ما ذكرتم من قبيل
 والعادات في الاعتادات وحصول الجرم سبب ذلك في قضائنا لا يدل على جواز كون
 الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصلا بتاثير المراج او العادة فان الجرم كون الكل
 اعظم اي ازديا من الجرم وليس مما للمارجه او العادات فيه مدخل قطعا الشبه الرابع لفرض
 المكروه لاحكام البديية فقط قولهم مراد العلم العقلي دلل على انه قد يتعارض ويبدلان
 قاطعان بحسب الطائري حيث يجر عن القبح فيها وما سوى البحر عن القبح فيها لا يلزم
 مع ان احدهما اي احدي تلك المعذبات وهي الامور المعبرة في صحة الدليلين خطا قطعا
 والا اي وان لم يكن احدهما خطا بل كانت باسرها صوابا اجمع البينان في الواقع لصحة الدليل
 ح واذ كان احدهما خطا مع جرم بديته العقل بصحتها قد ارتفع الوثوق عن احكامه
 ميل لاسم العجز عن القبح فيها دايما فان ذلك البحر لا يدوم وحسب الحق ويصل الباطل
 من ذيك الدليلين المتعارضين عن كنه اي قرب قلنا فيمن البحر ولو ابحرنا بالادب
 الجرم به وانه اي الجرم بكاف في رفع الله عن احكام البديية والجواب بعد تسليم كون
 ذيك الدليلين المتعارضين بديية ان البديية بحرم بقصور الطرفين مع ملاحظة

قد جرح فيها كما ذكره في المتن
 قد جرح فيها كما ذكره في المتن
 قد جرح فيها كما ذكره في المتن

قد جرح فيها كما ذكره في المتن
 قد جرح فيها كما ذكره في المتن
 قد جرح فيها كما ذكره في المتن

قد جرح فيها كما ذكره في المتن

بينهما فيتوقف البديية على جرمها اي جرم الطرفين عما لا يدخل له في ذلك الحكم وتعلقها
 على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فليل قية اي سبب جرم الطرفين وتعلقها على ذلك الوجه خلا
 لوجود حنا وفيها اما لكونها نظريتين او لغير ذلك فيتوقف الخطا الى البديية لهذا السبب
 فلا يلزم رفع الله عن البدييات التي جرد اطرافها على ما سوحها الشبه الخامس لهم اما
 بحرم بصحة دليل او اي ازمنة متطا وله ويجزم لاجله بما يلزمه من البديية ثم نظرا لخطاؤه
 ظهور الايتي مع فيه شبهة ولد ذلك يتل الكلام المذاهب المتنازعة وادلتها المتنازعة اذ
 لاح حقيقة ما حكم منها بطلان وبالعكس كما زعمه في الكلي كل ما يحرم به من البدييات
 فيرفع الامان عنها الشبه السادس لهم ان في كل مدب من المذاهب المشهورة تقاضا
 يدعي صاحبه البداهة والخالق نكر ونها اي البداهة في ملك القضاء وسواي ما ذكر من
 ادعاء البداهة فيها وانكارها بوجوب الاشياء في البدييات باسرها ورفع الامان
 عنها وذلك لاشياء البديية غيره على احدي الطائفتين منها فلعده عدة منها اي من ملك
 القضاء التي وقع النزاع في بداهتها الاولى للمعزة للصدق النافع حسن والكذب الضار
 فيجوز لوالعالم بذلك بديته العقل والمكروه الاشعة والحكماء واستقوا على انها ليست من
 الضايا الاولى بل من المشهورات التي قد يكون كاذب وقد يكون صادقا البديية لهم ايضا
 فانهم قالوا البديية موجد بالاشتغال لافالة الاختيارية يمكن من فعلها وتركها بغيره وامام
 الاختيار فيها وادعي بعضهم ان هذا الحكم بدسي وما اي الاشاعة والحكماء معناه اي كذا
 هذا الحكم وعارضاه اي قالوا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى بانه لا بد اي للفعل الصادر
 عن البديية مرجح يرجح احد طرفي الجازم على الاخر فان حركة له وسيرة اذ كانا جازمين
 منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احد سماعة من مرجح يرجح على الاخر فهو ذلك
 المرجح من حاج اي لا يكون صادرا عن البديية والاسس باصدا عنه من افالة الى ما لا يتناسى
 بل ذلك المرجح امر واجب سوارادة تعالى ما يغير واسطه واسطه فان استناد الجازم
 الى الواجب امر ضروري ومع هذا الاستناد لم ينق البديية يمكن والاشتغال بالاختيار
 الثالث للحكماء والمعهلة ايضا فالوتمسح بالبديية روية اعلى الصين في طلبة الدليل به انفس
 وتمسح ايضا بالبديية روية بالكون مقابل للراي او في حكمه كما في روية الاشياء في المرأة
 فانها في حكم المقابل وجوه اي ما ذكر من الرويتين الاشعة فعد كذا بوسم في دعوى الامتناع
 فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة لكل اي جرم النكاح حتى الغوام فانهم قالوا
 الاغراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطا وله يشهد به بديية العقل

قد جرح فيها كما ذكره في المتن

واكره اي بناء الاعراض الاشهر وكثير من المعترضة وزعموا انها متخذة آفاقا اما عادة المدوم
 واما بتعاقب الاشكال الحاص للجملة قالوا كل موجود اما متدارن للعالم او مباين له فان البدنية
 تشدد بان لا تختص بجهة ولا يكون ملائقا للعالم ولا مباينا له فليس لوجود واكره الموجود حتى
 اخر سم اي انتموا على انكار هذا الحكم وكذب فضلا عن ان يكون العلم بهديا انتهاء الاجسام اي انها
 وقالوا ان حكم وهي السادسة لكنك تكتسب التاكيد بالعلم بالبدنية انتهاء الاجسام اي انها
 كل واحد منها الى ملأ او خلا ويكره الحكماء النافون للخلل ويقولون هذا من الاحكام الكلية
 الكاذبة الينا لله الحكماء القائلين بقدوم الزمان قالوا لا العقل تقدم عدم الزمان عليه الا ان
 فلو كان حادما سبوقا بعده كان موجودا حال ما كان معدوما والتاليون بالحدوث فيها
 سبوقا لواجب تعالى كيد بوجوبهم في هذا الحكم ويما رضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
 السابعة للحكماء قالوا لا حدوث لشيء الا عن شيء اخر سواد له وادعى بعضهم العلم الفوري بحدوث
 حدوث الشيء لا من شيء والمسلمون يكرهون وجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بآية
 اصلا التا سبعة لم ايضا قالوا لكن لا يخرج احد طرفه على الاخر المخرج وجوزوه المسلمون من الشاهد
 فانه يجوز ان يرجح احد طرفي متدوره على الاخر بلا مرجح يدعوه اليه الكاشفة للمتكلمين
 قالوا الانسان محل لآلة ولذاته اي يدركها بذاته وقال الحكماء بل يحكمها ويدركها الجسم القوي
 الحاد فيه وسواء ذلك الجسم الذي وقع فيه تلك القوى انه اي للناظر وليس سواد
 الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه
 والمه ولذاته وجوعه وعطشه وانتفت التماسه على ان يدرك العالم والكثرة والجوع والعطش
 ليس ذات الانسان بل قوى الحماية التي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان
 بالحكمة الحادية عشرة للاشياء قالوا المنع بالبدنية العقل عن ما لم او معدوم وجوزوه المعترضة
 توليد اجوابها اي اجواب البنية الحامسة والسادسة يعلم من اجواب البنية الرابعة شيئا
 اجواب الخامسة لانها ان مقتضى الدليل الذي يجرم بجهة آونة بدنية ولان سلم ذلك فابدي
 قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل في جرد طرفيه وتعلقهما على الوجه الذي سومات الحكم منها وذلك
 لا يعلم جميع البدييات كما عرفت وفي اجواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك
 القضايا انها ضرورية ولذلك اوردوا الامام الرازي في شبهة السوطاية فلا يلزم ادعاء
 البدنية لعن الاولية فيها سلة لكن الاولى قد يقع خلل في تصور طرفه كما مر فلا يعلم الاستباه
 في الاوليات وقد اوجب عنها عن شبهة الاخيرة اعني انهاء ديس بان الجازم بها بتلك
 القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بدنية الوهم لا بدية العقل ومن اي بدية

ملأ خلا
 ...
 ...

اعمال المتكلمين
 على اول العلوم
 الضرورية

الصحيح ان يقال عند الفلاسفة المدرك هو
 النفس لكن الادراك هو الجسم وقواه
 الحادية وهذا فاسد لمن قال
 قوله وسواء له ان الجسم
 الانسان في الادراك
 ومطابق لمذهبهم
 المسهور ١٢
 منقوله

الوهم كاذبة لا اعتمدا على اجماعها اذ حكم ما يخرج نفايتها اي نفايت الاحكام الصادرة عنها
 فانها حكم بان الميت حاد وان الجاد لا خاف منه وسمايتحان فيفيض ما حكت به من الميت
 خاف منه خلاف بدية العقل فانها حادة قطعا وقديقال اراد ان بدية العقل الوهم
 حكم ما يخرج نفايتها هذه القضايا التي جزم بها قلنا فيوقف الجرم بها بالبدنية
 وبصحتها على هذا الدليل الذي يظهر كذب بدية الوهم اذ بدية العقل عنها بدية
 اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البدييات التي استقرت فيه وايضا
 اذ يتوقف الوثوق بجرم البديية بقضية على انها ليست جازمة بما يخرج نفايتها اذ لو جرت
 به ايضا كانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجرم الموثوق
 به في البديية لم يمتنع ان لا يخرج نقيضة اي ما لم يمتنع ان ذلك البديية ليس في جرمات
 البديية ما يخرج نقيضة وذلك مما لا يمتنع بل غاية عدم الوجدان مع الشخص المبلغ وانه لا
 على عدم الوجود ولا له قطعية وقد اوجب عن شبهة التكلما بان المقدمات المذكورة كلها
 فيها ليست قضايا حتمية فني بالبدييات واما نظرات مستندة الى بدنيات فلو كانت
 قاذبة في البدييات كانت قاذبة في انفسها واذ بانها لا تقصد بآراء شبهة ابطال البدييات
 باليمن بل قصد ايتاع البك فيها وكيف كان الحال فنقصوا ما حصل ثم اهتم اي المنكرين
 بالبدييات فقط جرد لغير شبهة قالوا انهم هم ان اجتمعت عنها عن شبهة قد التزم ان البدييات
 تصنع عن الشواهد ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالاجواب عنها عن هذه شبهة وانه اي الجواب
 عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فليس البدييات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر
 الدقيق وسواء عدم تأييدها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة سواء اورد من ايراد ذلك
 شبهة وايضا فيلزم الدور لتوقف البدييات على النظر ايت الموقفة عليها هذا اذا
 كان الجواب بمقدمات نظرية وان كانت مقدمات بدئية توقف الشيء اعني البديية
 على نفسه وان لم يجنبوا عنها عن شبهة تحت وتحت الجرم بالبدييات واجيب عن ذلك
 بانما لا تتعلق اجواب عنها لان الاوليات مستقيمة عن ان يثبت عنها وليس مطروحا
 فيها بتلك البنية التي يعلم انها فاسدة قطعا وان لم يمتنع عندنا وجه فساد ما او تستعمل الجواب
 لاظهار فساد البنية لاجتياج العقل في جرم بعض البدييات الى ذلك الجواب فانه
 جازم بما ع قطع النظر عنه الدرجة الرابعة المذكورة لبا الحيات والبدييات جميعا
 السوطاية قالوا دليل الترتين بطلان اي البدييات والحيات والبطر عما فيبطل لان
 اصله المنفرد ولا طريق الى العلم غير ما اي غير الضرورة والنظر واشتد اي افضل السوطاية

لم يمتنع الابدالي دعوى
 ان بدية الوهم علم ما يخرج نفايتها
 ما عرفت واما اجابته المدعى المذكور
 محله ١٠

...
 ...
 ...

النظر في موهبته وهو الذي سوهف حصوله على نظر كسب كنفه العقل والنفس كما تصديق بان
٣٠ العالم قاصد
٣١

الاصرار

من العالم والذرة او من دخول النار والماء او من مذبحك وما ينافقه فان ابراهيم
عليه السلام راو جمعوا ضرا واوصوا ارا او يترقوا اي الى ان يترقوا بهم وسوس الحيات
والمزق منه ومن الذرة وسوس البدييات قال قد اخطئ الحق ان نقدر
كتب الاصول الدينية مثل هذه البشاهات فتبطل المطالب الحق وقد يقال اطلنا على هذه
وجوده فسادا ما ينبغي لهم التثبت فيما يروونه كيلا يكتوا الى شي منها اذ لاح لهم في كافي
راهم المرصود للاحاطة في النظر اذ حصل الخط الذي هو البشاهات القايده الدينية
وقيل سوهفه الله تعالى وفيه تعاود المقصد الاول في تعريفه قال القاصد الباقية
النظر سوهف الذي يطلب به علم او غلبة طن او رد عليه اسود اربعة ايتوال الاول ان
الطن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والطن الغير المطابق جعل قيلزم فاوكر من توب
النظر ان يكون الجمل مطلوب او سومتع كذا قال لا بد من زيادة عليه المص فقال ولا يطالبه عاقل
فاذا المطالب الكرم من الطن ما يعلم مطابقة الواقع فيكون علما لا طنا وح يكون قوله وعلمه
طن مستدكا ويكن ان يقال قد كينا بطن المطابقة فلا يندرج العلم فلا يستدراك فلتايل
الطن من حيث سوهف من غير مطا ملاحظة المطابقة للطنون وعدمها فان المقصود والاصح
تدريزيت على الطن من حيث سوهف كما في الاجتهاديات العلمية ولا يلزم من طلب العلم
الذي سوهف بطلان طلب الاخص والطن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجمل السؤال الثاني
غلبة الطن غير اصل الطن بل مشيئة فيخرج عنه اي تعريف القاصد ما يطلب اصل الطن فليكن
تقريباً جامعاً فلتا الطن سوهف غلبة الطن لان الرجحان ماخوذ في حقيقة فان ما يمينه
هو الاعتقاد الرجحان فكانه قال وغلبة الاعتقاد التي في الطن وفايدة الدول الى هذه
البارة سوهف البتة على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذ في ما يمينه وقد اجاب عنه الامير
بان لا اي لفظ خاصين فادة اهل الطن وافادة غلبة بان يزداد رجحانه وقوة مقاربا
الى الجرم وقد اكتفى في تويته بذكر احديهما يعني احدي الخاصين فليجب ذكر الكل اي كل خاصية
في تويته وفيه نظر اذ يوجب جوابه هذا جواز التساوي بقوله يطلب به علم فان فادة العلم
خاصة بالمشيئة للطن كما اعترف سوهف جاز ان يقتصر على احدي الخواص لان ذكر الكل غير واجب
وفساده ظاهر يخرج ما يطلب به الطن قطا ولان هذه الخاصة التي كتبه بها مع ذكر العلم
غير شامل لافاده فليكون جامعاً اذ خرج ما يطلب به الطن العالي عن الغلبة المعسرة بما
ذكره واما الاكتفاء باحدي الخاصين او الخواص فليصح في الخواص السالبة ايتوال الثالث
التجديد انما يكون لما يمينه من حيث سوهف وهذا الذي ذكره القاصد في تحديد النظر تعديد

الشبه

في

في حاشية النظر ان العلم فان سوهف سوهف على هذا
والعلم الذي هو علمه على هذا سوهف على هذا
والعلم الذي هو علمه على هذا سوهف على هذا

الاصرار التي يكون بالتوقف فانهم قالوا ظهر كلام الزيتين تطرق التهمة الى الحاكم الحكي
والعلمي فلا بد من حاكم اخر وليس ذلك الحاكم سوهف لانه فرعها فلو صح ما به لزم الدور ليس
لنا شي يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلنا موجب التوقف في الكل فاذا جيل لهم المقدم
بستكم بطلان الحيات والبدييات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد انقسم
بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا هذا لا يبعد قطا بذلك البطلان والوجوب قياس في شبه
كما توهمتم في بدينا شكنا فاما شكنا في بطلان لك الامور وبوجوب التوقف فاما سأل
وشاك ايضا في اني شك وسلم جاز فلا ينبغي في الجال الى قطع شي اصلا فيتم مقصودنا بل انما تقسم
فرقة اخرى تسمى بالبناوية وهم الذين ما ندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا
وانما نشأ من البشاهات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان
يتناسى قبوله للانقسام فيلزم اجزاء وسوا بطل لادله ثمانية اولها تناسي وسوا ايضا لادله ثمانية
ولو كان شي لا يوجد وكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما يابط لك الشكالات القادرة في الوجود
والامكان والجدد ما من قضية بدئية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة يناديها
ويرد عليهم انكم منتم بانتماء الاحكام كلها وبرزوه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا
لنفس ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعددية وهم قالون بان حايق الاشياء تابعة للاعتقاد
دون العكس لمن اعتقد مثلا بان العالم حادث كان حادثا في حقة وبالعكس وبذلك كل
طائفة حق باليسر اليهم وباطل بالناس الى خصوصهم ولا يستحي في ان ليس في نفس الامر شي
واجبوا على ذلك بان الصغراوي يجدد ايسر في انه قد اعدل على ان المعاني تابعة للاعتقاد
وذلك مما لا ينبغي فساد فطهران السوفطائية قوم لهم بحجة وندب وشيخون الى هذه
الطوائف الثلاثة وقيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم منتمون بهذا المذهب بل كل عالم
سوفطائي في موضع غلط فان سوهف البنايين اسم للعلم واسم للفظ سوفطائي
معناه علم الغلط كما ان فيلما بعتهم اسم للجب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذا اللفظ
واشتق منها السفسطة والنسبية والمساطرة معناه في السوفطائية قد معناه المحتوي من العلماء
لانها لا فادة الجمل المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا يقتصر في الضروريات كونهما مجموعا فحاجة
الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى تثبت به جمول فانتي البتة ان المعبرة ان في المناظرة
فلا تشال باي جواب ما ذكره من الشبه التزام لذمهم وتخصيل لوزهم كما قد روه في قويم
ان اجتمع عنها الى اخره بل الطريق معهم في التزامهم ودفع الكفا رسم ان يبد عليهم سوهف لا بد لهم
من الاعتراف بشيئنا والجرم فينا حتى يظهر عاودتهم في الكفا والاشياء كلها مثل كمال غير

شكنا

٤
٥

غدا

عندية

مطلوب
ادراك العلم
بمنظمة الادب

بالبصر توقف على امور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدثة نحو طالب الرؤيته واذا انشا
 المانعة عن الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المط
 وتحديد العقل نحوه طلبا لا دراكه ويحدد العقل عن العقليات التي هي منزلة العلم
 واعلم ان النظر من حيث اصحاب التعاليم وهو ان النظر انساب الجهولات من
 المعلومات وح يقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن ان يكون من اي معلوم اتفق
 بل لا بد من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك
 المعلومات على ان وجه كان فلا بد من ان ترتب معين فيما بينها وهو مية مخصوصة
 عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بما هو تصورى او تصديقي
 وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يحرك الذهن في العقولات المحرزة عنده
 مستغلا من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وسمى المسألة لمباد
 ثم لا بد ايضا ان يحرك ايضا في تلك المبادى لترتيبها ترتيبا خاصا يودى الى ذلك المط
 هناك حركتان مبداء الاولى منها هو المط المستور به بذلك الوجه ان نقص ومنها ما
 لغر ما حصل من تلك المبادى ومبداء الثانية اول موضع منها للترتيب ومنها ما
 مجموع ما يتن الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكينان المتناينة واما الترتيب الذي
 ذكره في تعريفه فهو لا يتم بحركة الثانية وقلمما توجد هذه الحركة بدون المادون بل
 الاكثر ان قيل اول من الطالب الى المبادى ثم منها الى الطالب ولا حياء في ان يرا
 الترتيب يتلزم التوجه الى المط وتحديد الذهن عن العقليات وتحديد العقل نحو العقولات
 قتل واعلم ايضا ان الامام الرازى عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى
 تصديقات اخرى بناء على اختار من امتاع الكتب في التصورات لاطفصار
 الثاني انه اي النظر ينقسم الى صحيح وهو الذي يودى الى المط فالصحة والساد صناعان عارضان
 للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان ينسب السبب في الصفا فبهما فعال ولما كان الحيا وعنده
 المتأخر من ترتيب اهل العلم وانه ترتيب العلوم بحيث يودى الى مية مخصوصة للمباد
 الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتلزم شيئا احدهما ملك العلوم التي تقع فيها
 الترتيب قطعا بصحة وسمى منزلة المادة له والى ان تلك المية المرتبة عليه وسمى منزلة الصورة
 له فاذا انصف كل واحد منهما بما هو صحتها في نفسها انصف الترتيب قطعا بصحة في
 نفسه اعني ما ديت الى المط والافلا ونها معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي لا بد
 من امر من حركان منه حوى المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما ع
 من

بصيرة

جواب ما سأل

وسوقيل في الاستعمال صحة اي صحة النظر بعني ما دية الى المط بصحة المادة اي بسبب صحتها
 اما في التصورات لعل ان يكون المذكور في موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع
 الخاصة خاصة بشاكلة تية واما في التصديقات لعل ان يكون التقيان المذكورة في الدليل
 مناسبة للمط وصداقة اما قطعا او ظاهرا او تليها وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية
 الشرايط المعبرة في ترتيب المعلومات والاداء محاي بسبب ما يتن الصحتين مجتمعتين
 وقاديه نسا دما معا او قاديا احديهما فقط ومنهم من فهم اي النظر الى الجلى والحق ويذرا
 بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فلا جامعة فلا يتصف بما هو من صفات البيان فذلك
 حقيقه فعال وكيفية ان الدليل قد يورس له الكينان يعني الجلاء والحقا بوجوب احدهما
 بحسب الصورة واسى الهية البعوضة للمعدات فان الاشكال متساوية في الجلاء والحقا
 في استلزام المط فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسيل اقل واكثر واما بحسب المادة
 فانه قد يتوقف على معدات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المط مستندا ابتداء الى
 معدات ضرورية بل منتى اليها بوسيط على مرات متساوية في الكثرة وقليده واول
 وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بوسيط واحدة او يستند اليها ابتداء مع تباين
 اي تفاوت المعدات في الجلاء والحقا وان كانت ضرورية باعبار تفاوت في ترتيب
 النظر فمن كما تقرر وان خيرة بان الاختلاف بحسب المادة بحرى في المرف ايضا فان
 اجزاءه قد تكون ضرورية متساوية في الجلاء وقد تكون نظرية منتبهة الى الضروريات
 بوسيط او بوسيط خلافا للاختلاف بحسب الصورة فذلك خص الدليل بالذكر فان
 اريد بجلاء النظر وخاية ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل والمعرف
 والتجوز لا ينبغي بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه وحمل
 على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلى وذلك نظر خفى وان اريد بجلاء النظر
 وخاية غيره اي غير ما ذكرنا فلا يثبت له اي لا دليل له يدل على شوة لاطفصار
 الثالث ان النظر الصحيح المشتمل على شرايط ثلاثة ومثورة بعين العلم بالمنطوق فيه
 عند الجمهور واما انا فادع للظن فقد قيل انما يتحقق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في
 الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد الشئ والاثبات على محل واحد فقال الامام
 الرازى قد يثبت اي النظر العلم فيكون المدعى موجه خرية قال في المحصل الكثر الميند للعلم
 موجود وهو اي هذا المدعى الخفى وان سهل يانه فان قونا هذا حادث وكما ع
 محتاج الى موثر وقد وجد نظر ميند للعلم بلا شبهة قل جددناه لان المقصود الاصل من

بغير العلم بان هذا يحتاج الى موثر

بغير العلم بان هذا يحتاج الى موثر

وبغيره محتاج الى وسط

كون النظر الصحيح مفيد للعلم ان يستدل به على ان النظر الصحيح القادر على ما يفيد
 للعلم بان يقال مسلماً هذا النظر الصحيح وكل نظير صحيح مفيد للعلم وان كان المدعى الذي اثبتنا
 جزمياً لم يثبت لنا ذلك المقصود او لا يثبت ولا يعلم حاكمه الا بالكلية الذي يندرج فيه
 ذلك الجرمي يثبتنا وقال الامدي كل نظر صحيح بحسب مائة وصورة معاني القطعيات
 احترز بهذا التقييد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الطينية الصادقة فانه يفيد لنا
 لاعلمنا لا يثبت مفيد للعلم اي مناف له كالموت والنوم والفعل وفائدة هذا التقييد
 ظاهرة مفيد له اي للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلمة موضوعها مفيد بعينه فان قلت
 ان النظر الصحيح في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة
 الكلية قلنا لا بأس بذلك فان المقصد الاصل هو النظر الصحيح القادر لان حاله في
 الاقادة مما علم يقيناً وفي نهاية القول ان من عرف حقيقة النظر الذي مدعى انه مفيد الى
 العلم علم بالضرورة كونه كذلك قال الغني بالنظر ما يضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم
 بالمقدمات المرتبة اثبات العلم بصحة ترتيبها اثبات العلم بزموم المطعن بمك المقدمات
 المعلومات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزوم من تلك المقدمات
 كان صحيحاً ولا شك ان كل عامل يعلم ببدية العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة
 فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطب هذا الحصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث
 انه صحيح مادة وصورة ولا حظ معه حال للزام منه بالعكس اليه جزم بان كل نظر صحيح
 يستلزم العلم بما يهديه للاحتجاج في الا الى تفعل الطرفين على الوجه الذي هو مناط
 الحكم منها ثم قال لمسكون كون النظر مفيد للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيد له ان
 كان معلوماً كان ضرورياً يستتبع عن الاحتجاج عليه او نظراً يحتاج اليه وسماً بالطلان
 اما الاول يعني كونه ضرورياً فلان الضروري لا يخلف فيه العقلاء اصلاً خصوصاً اذا كان
 الضروري اولياً وهذا اي كون النظر الصحيح مفيد للعلم بخلاف فيه من العقلاء ولا يخلو
 منه اي بن الحكم ان النظر الصحيح مفيد للعلم من قوتنا الواحد نصف الاثنين تساوي
 ضرورياً معلوماً ببدية العقل وجزم بانه اي كون النظر مفيد للعلم دون ذلك القول
 في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه دون في القوة الا باحتماله للتبقيس شئ برأيه
 قطعاً فلا يكون بديهياً واما الثاني يعني كونه نظراً فلانه اثبات للنظر الاحتجاج
 على تقدير كونه نظراً الى نظر مفيد للعلم فيلزم اثبات الشئ بنفسه وانه سابق على استلزام
 كون الشئ معلوماً جازماً ما ليس معلوماً فان قيل هذه البينة انما تدل على استماع العلم

[illegible]

وعلى هذا شرح لخواص السؤال والعلل الخ الخ الخ الخ الخ

النظر بعينه لا على انشاء صدق لمجاز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا
قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها اثبات
على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انشاء معلومية صدقها وذلك اما بانشاء صدقها او
بانشاء العلم به فاخار في جواب البشعة طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري كما حقا
في كلامه في النهاية قوله كتم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لان لم يقدح
في مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد اكره قوم من العلماء
البدهييات راسا كما عرفت وذلك لاختلاف الواقع منهم منها ان يكون حقا في تصور
الطرفين في هذا الحكم البديهي والعلمية في مجردهما من العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن
على الوجه الذي سوسناط الحكم فلما لم يجد ومما كما سوجهما انكر والحكم منهما وذلك لا يخرج
في كونه بدهييا كما مر في جواب البشعة الرابعة لمنكري البديهييات بالكلية قوله كتم
بشعة ومن قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله للفيض
ولو لا بعد وجه قلنا متنوع بل الساعات اما للثالث الاستيناس من ذلك القول لو رد
على الذين كثر اختلافهم في الساعات في مجرد الطرفين ولا شك ان الساعات
الاشياء من هذا لا يتجرح في البداهة وقال طائفة منهم الامام الحرمين انه نظري ولا ينافي
في اثبات النظر بالنظر والكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الحقيقة يقتضي
ان يعلمه قبل نفسه لمكن اثباته وذلك يستلزم ان يعلم حسن ولا يعلم ويجب ان حجتنا
بحب ان لا يكون حاصل في تلك الحال وسوسناط قال بطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه
ناقض لاجتماع نفيه واثباته متباخلاف اثبات الشيء بنفسه فلا تناقض فيه اصلا وظهر ان اثبات
كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كان نفي كل النظر بالنظر ناقض من وجه اخر قلنا
مخلص لا دعوى الضرورة كالمخلصا والجواب انه اي امام الحرمين انما منع كون اثبات النظر
بالنظر اثباتا للشيء نفسه لا ان علم ذلك ومنع كونه ناقضا حتى يحل عليه ذلك لا تكا وحقيقة
اي يثبت ما ذكرنا من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء نفسه وان اوصه البشارة لنا
ثبت القضية الكلية التالية كل نظر صحيح في القطع لا يقتضي ما ينافي العلم فانه يعينه او المصلحة
التالية النظر قد يعيد العلم على اختلاف التحريرين فحتمه اي قضية حتمه حكم فيها على جري عين من
افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة فتمثلا قولنا كل نظر قطعي المادة والخصوصية
مفيد للعلم بالمادة ومورد لازمة لزوما قطعييا لما سوجه قطعا فلينته في كل قياسي صحيح حتمه
قطعا وكل ما سوكذلك فهو حق قطعا فلينته في كل قياسي وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي قولنا

لَا يُطْلَبُ وَمِنْ جِبَاةِ الْكَلْبِ
لِلطَّلَبِ نَجَبٌ إِنْ يَكُونُ حَاصِلًا
م

دکتر ماسوگه لکھنؤ میں نظام

المادة والصورة معيد للعلم اما الصوري فاذا لامني العلم بصحة المادة والصورة الا ان العلم بحقيقة المادة
وحقيقة استلزامها للشيء وانما الكبرى فبديهة لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح
في القطعيات لا يعيد مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما يشتمل على معنى
العلم مع انفاء المانع يعيد العلم ويستلزمه اما الصوري فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة
اعني العلاقة العقلية الموجبة للامتثال الى المطور قد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وبالحكمة قد واما الكبرى
فلما متنازع تخلف الشئ عن المتقضي مع ارتفاع المانع وبالحكمة قد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وبالحكمة قد
انما دللنا العلم بان كل نظر صحيح يعيد العلم ثم ان حكما بان هذا النظر الجزئي الواقع في ما بين المتغيرين
يعيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم ان من
افراد النظر او لا فلا يلزم من التوقف العلم بالقيضة الكلية على العلم بالقيضة الشخصية وقد يكون
المشخص ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم باعادة العلم على هذا النظر الجزئي دون
الكلي او المطلق كونهان نظرين وذلك جائز لاختلاف العنوان في المشخص والكلي والمطلق
فمجرد اختلافهما في الضرورية والنظر فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور
الشئ كونه نظرا كما في القضية الكلية والمهمة غير تصورهما باعتبار ذوات المحصورة كما في القضية الشخصية فجاز
ان يكون تصور من حيث ذوات المحصورة مع تصور الحكموم عليه كما في ما في الحكم منها فيكون للمشخص
ضرورية ولا يكون تصور من حيث افراد النظر كذا فلا يكون الكلية ولا المهمة
ضرورية بل نظرية موقوفة على كمال المشخص ولا يستحال فيه فان قلت لاسك ان الكلية شاملة
على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت حكم جزئي معين فقد اثبت حكم الكلية فقلت حكمت
حيث خصوصية ذواته غير حكم من حيث افراد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري لايت
به هذا الثاني النظري فلما اخذوا اصلا واعلم ان ذكر المهمة في تحقيق الجواب يستلزم ان لا يرد
اثبات الشئ بنبذة انما تظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهمة بالنظر فلان الطاهر هو
التبديل لذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يعيد العلم بطري والتبديل غير لازم بجزء الالتهام
الى نظر مخصوص كونه الحكم كونه معيد للعلم بديهي كقوله في البيضة في التماسيل الضرورية للاستلزام
والقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فيكون حجة وقد قررنا ذلك هذا النظر
على وجه يعيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي حكم جزئي معين لا يستلزم
اثبات الشئ بنبذة كما ادعاه الامام الرازي فكم عليه بصيرة ثم عودنا هذه الشبهة فيقول قائل
لاشئ من النظر يعيد للعلم ان كان ضروريا لم يخلف فيه اكثر العلماء وهذا المانع اذ لا يتصور انكار
اكثر العلماء حكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما وان كان نظرا لم يلزم اثباته

الكلي

هذا هو المطلوب في
الاستلزام

العلم لا يستلزم
الضرورة

خاص بعد العلم به وانه يناقض صريح لان المدعى سالبه كليه قد اثبتت لموجبه جزئية مناقضة
ايما يرد به الجارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض
على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التمسك حتى لا يثبت كون النظر معيد للعلم
فله ان يحار ان هذا النظر الخاص يعيد العلم بعدم الافادة فلا يثبت نظر معيد للعلم فلما غلب
والمكروهون طوائف سياتي كلامه مشقة بان ما تقدم شبهة للمكروهين باسبرهم وباسيا
من الشبهة مخصوصة بتقوم دون قوم والقواب ان استراك شبهة واحدة فيما بينهم غير
منصور وان ما يتبقى شبهة للمكروهين بالكلية اعني السمة لا يري الى قوله فيقول قائلكم لا شئ من
النظر يعيد والى هذه البشعة في قوة اولى الشبهة المنسوبة اليهم فان كون النظر معيدا للعلم وكون
الاعتقاد الحاصل عينية علما مؤداهما واحد ومدار الشبهة على ان العلم به ليس ضروريا
ولا نظرا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشئ بنبذة المذكور في الشبهة السالبة يستلزم
على تدقيق وتحقيق افرادها عن الشبهة الاخرى الطائفة الاولى من اكرافادة للعلم مطلقا اي
زعم انه لا يعيد اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وسمي السمة المنسوبة الى سونيات وسمي
قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتاسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولم شبهة الشبهة الاولى
العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم حق ان كان ضروريا لم يظهر خطأ ولا متنازع الخطأ
في الضروريات والتالي بطلان قد يظهر للنظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما
وحقا ولذلك شغل المذاهب ولا يلزمها من ان قد يظهر صحة ما اعتقدوه وان لم يكن علما
بطلان وبالعكس وانما تعلم ان هذا متقوض بالحكام الحس فانها ضرورية عندكم ومقبولة مع
وقوع الغلط فيها وان كان نظرا احتاج الى نظر اخر لان المستفاد من النظر الاول متولد
الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى
وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظرية يعيد وتسلل اذ نزل الكلام الى الاعتقاد الحاصل
من النظر الاخر وتقول العلم كونه علما وحقا نظري فلا بد من نظرية يعيد وهكذا الى الا
نهاية فان قلت اللازم في هذه الشبهة ان لا يحصل لنا بالضرورة ولا بالنظر العلم
بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في
نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انما يدعى كون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا وان كونه
كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم في المعلومية قلنا بخارانه ضروري وان كان حصوله عقيب
النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عينية كالعلم بان لنا لذة من ذلك
النظر والما او غا وفرا قولك قد يظهر للنظر بطلان ما اعتقده بالنظر وانه لم يكن علما

اي العلم الجزئي دل على معنى كنههم

وحققنا النظر الذي يظهر خطأه أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع
أما وقع فيه أي في النظر الصحيح وكون للاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر
 صحيحا كان أو فاسدا ويمكن أن يجاب أيضا باحتار كونه نظرا ولا تسلسل لجواز الانتهاء إلى
 نظري غير خفي الكيلة الموجبة أو المهمة ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عتيق علم بريئا
 كما مر ومن أحار أنه نظري وقال لا تسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا طباعيا كما مر
 الاعتقاد بالمنظور فيه بعينه العلم يكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة إلى نظري آخر بعد
 اشتبه عليه الضروري الحاصل عقب النظر بالنظر الشبهة الثانية المقدمات لا يجتمعان في الدرس
 معا لما أوتى توجها إلى حكم مقصود امتنع من في تلك الحال التوجه إلى حكم آخر بالوجدان وح
 لا يتوجه تحقق نظريين للعلم إذا المقدمات الواحدة لا تخرج اتفاقا وبذو منقوضه بأفاده النظر للنظر
 إذا كانت متساويةا خلافا للشبهة الأولى والبابية فإن الظن الضروري قد يظهر خطأه
 ويجوز اختلاف العلل وفيه وتفاوت بالية إلى ظن آخر قلنا لا لم أنه لا يجتمع مقدماتان في الدرس
 بل قد يجتمعان وذلك كطريق الشرطية فانهما قضيتان بحيث اجتماعهما في الدرس ولو لا اجتماعهما
 فيه لا يمنع الحكم منهما بالضرورة أي اللزوم في المقدمات والتمادي في المقدمات ومنهم من
 فرق بأن طريق الشرطية قضيتان بالضرورة لا حكم بالفضل في شيء منهما خلافاً من مدعى النظر في
 فعمل بالضرورة أن الحكم في أحدهما لا يجتمع الحكم في الأخرى دفعة ثم أجاب عن الشبهة بالبيان
 في الانساج اجتماع المقدمتين معا بل كونه حصول أحدهما عقيب الأخرى بلا فصل إذ ذلك لا يتحقق
 النظر فيها أعني الحركة المدة لحصول النتيجة والتوجه إلى مقدمات غير العلم بحال موافق التوجه إليها
 النظر فيها ولما خطتها قصد ولا يلزم من عدم اجتماع الطرفين أي التوجهين إلى المقدمات
 ولما خطتها المقدمتين عدم اجتماع الطرفين بالمقدمتين والحاصل أن التثبات النسبي
 المقدمتين ثمة دفعة بالقصد متمتع وأما حضورهما عند النفس أن يلاحظ أحدهما قصداً وبأن
 بالقصد إلى الأخرى عقيب الأولى بلا فصل فمفهوم أن ما وان لم يكن لهما طيتين قصد دفعة نظر
 الشرطية فليس متمتعاً وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج إليه في الانساج وتوضيح هذا الوجه
 أنك إذا حدثت نظرك إلى زيد وحده ثم حدثت كذلك إلى عمرو والقيام عنده في حال
 إلى عمرو كان عمرو مرئياً مقبلاً وزيد مرئياً بقصد كذلك إذا لاحظت بعينيك مقبلاً
 قصداً وانتهت منها برئاً إلى ملاحظته مقبلاً لغرض كذلك كانت الثانية ملحوظة قصد
 بتما فاجتمع العلمان وإن لم يجمع التوجهان بالشبهة الثالثة النظر لو أفاد العلم وعلم أن ذلك
 المعاد علم العلم بعدم المعارض المتأولم أذمه أي مع المعارض فظهره للمناظر حصول التوجه

والنظر

مطلب

لأن الجزم لمقتضاها يوجب اعتقاد النقيض وللمقتضى أحدهما دون الآخر بوجوب
 الترجيح بما مر من فاذ لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما أفاد النظر
 علم بل يجوز كون نقيضه حاصلاً وعدمه ليس ضرورياً والالم نعم المعارض أي لم يكشف
 وجوده بعد النظر وكثيراً ما ينكشف فهو نظري وحجاج إلى نظري بعده وموافق
 ذلك النظر الآخر أيضاً يحمل لقيام المعارض فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علم وحق
 الالبعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضرورياً بل نظري حجاج إلى نظري ثالث وتسلسل
 فتوقف حصول العلم من النظر على نظري غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات
 كالتبعية العلمية بحجة النتيجة بعينه العلم بعدم المعارض بعينه كما أن العلم بأن النتيجة حقة أي أن
 الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر الحاصل بعده بطريق الضرورة
 دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على أن ذلك العلم بعدم
 المعارض ضروري حاصلاً بعد ذلك النظر واكتشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى
 بأن يكون ضرورياً لأن العلم الأول متوقف عليه ولم يرد بأفاده النظر الصحيح القطعي
 للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض إنما علمان نظريان يستندان من ذلك
 النظر بطريق الكسب كما توهم فاذ باطل لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم
 بأن النتيجة حقة أو بأن المعارض معدوم بل إذا زاد إذا لوحظ النتيجة من حيث أنها لم تكن كذلك
 ولو خط معنى الحقيقة جزم بأنها حقة بما يدعيها لا يتوقف إلا على تصور ظرفية وكذا إذا
 لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر ولو خط معنى عدم جزم بأن معدوم
 قطعاً لا يرى إلى قوله قدم المعارض في نفس الأمر ضروري أي يعلم بالضرورة أن ما مر
 النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الأمر الشبهة الرابعة النظر أما أن
 العلم بالمنظور فيه شرطاً له أي للظن لأن عدم اللازم مناف لحد لوجود اللزوم
 فلا يكون شرطاً له أي للظن لأن عدم اللازم مناف لوجوده كالمزوم فلا يكون شرطاً له
 لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للظن كماله بل عدم تحصيل الحاصل على ما يسيأتي وإجابته
 وموان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المظن علمنا يستلزم معنى أنه يتبعه عادة
 كما هو مبني أو أعداداً أو توليداً على مذنب الحكماء والمعتزلة فاذ أم النظر فحصل العلم كما
 أنه إذا تمت الحركة الحسية أو وصل إلى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا يعني
 النظر علمه موجب له أي للعلم بالمنظور فيه كاجاب حركة اليد حركة المحتاج حتى يلزم اجتماعهما
 في الزمان معاً وذلك لا يستلزم الذي هو معنى الاستتباب لا يسيأتي كون عدم العلم

العلم

النظم

أولاً والأول باق كون عدم العلم بالنظر فيه

بالمنطوق فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الحاشية المطلوب اما معلوم فلا يطلب لا سيما لا يتحقق
تحصيل الحاصل ولا فاما حاصل لم يعرف انه المظن فلما حصل العلم بان النظر ينفذ العلم بالمطلوب
قلنا هو معلوم تصورنا فاما تصورنا النسبة مع طرفها غير معلوم كقصدنا بثبوت النسبة
او انما بها فيتم المظن عند حصوله عن غير طريقه فنوف ان المظن وانما حصل الجواب
بالمظن التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشترنا اليه ويشعر بعض
الشبه السابقة والاية الشبهة السابقة ان دلالة الدليل اي افادة النظر في العلم بالدلول
ان توقف على العلم بدلالة عليه اي على ذلك الدلول لزم الدلول لان العلم بدلالة الدليل
على الدلول يتوقف على العلم بالدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسوق بالعلم بالخصائص
فيتوقف كل واحد من العلم بالدلول وافادة النظر اياه على الاخر والاوان لم يتوقف افادة
النظر على العلم بدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر في العلم بالدلول وان لم
ولم يعلم وجه دلالة عليه لول وان باطل لان الدليل اذا لم يعبر وجه دلالة على الدلول كان
اجنبيا شطع التعلق عنه فلا يكون النظر في العلم بالدلول قلة لا يتوقف افادة النظر في الدليل
العلم بالدلول على العلم بدلالة عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالة عليه ووجه الدلالة في
الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالدلول فانه اي وجه الدلالة الام الذي يحسبه
يتصل الذم من الدليل الى الدلول وهو متحقق في الدليل نظرية ما ظاهرا لا بالافعال على
الدلول بوضع بعد النظر في افادة اي افادة النظر في العلم بالدلول مثلا وجه دلالة
العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت في نفس قتل ان يتبين في نظر وسؤال
يتوقف على العلم بافادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالة عليه بالفعل فتوقف على النظر
وح فلا يلزم الدور ولا يكون النظر فيما هو اجنبى عن الدلول الشبهة السابقة العلم بعده ان
بعد النظر اما واجب لزم الحصول بحيث يمنع انكاره عنه فتبع التكليف به بذلك العلم كونه
غير معذور في سوا اضطراري كالعلم الضروري يكون حكمة في امساع الزوال والخروج
عن القدرة والاحتياط وانه اي قبح التكليف بالعلم بالحاصل بعد النظر خلاف الاجماع كونه
واقعا كما في موافقة الله ولا يجب يجوز انكاره عنه عن النظر فلا يكون افادة اياه
بها وهو المظن عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور بالعلم
الواجب الحصول كما ذكره الامدي وسيبر ذلك في المعنى ايضا في وجوب النظر وقد قدم
عليه بان الاجماع منعقد على ان موافقة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل الجاهل بها
الى اجاب النظر فيها عدول من الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي ان

ان النظرى الواجب الحصول حكمه الضرورى الافرقي المقدورية وما يتبعها فان الايمان
لا يمكن ان يعتقد ما ينافي قضا الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصويط فيه فاذا اوجب تصويطها
حكما اجابا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما خلاف النظر لان موجبه النظر فاذا
عقل عن النظر المكنة ان يعتقد ما ينافي قضا ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله
عن النظر مقدور بالبشر فلا يتبع التكليف به وايضا ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظر
الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرناه من قبح التكليف غير المقدور انما يلزم المعقولة
الافان للجهل القائلين حكم العقل في تحيين الافعال وبقبحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال
حسب البنية الى الشرح جازية الصدور عنه عندنا الشبهة الثانية لو افاد النظر العلم بان
يكون ذلك العلم معه وبعده والاول باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنطوق
ومشروط ببعده وكذا الثاني باطل ايضا لوجوه اربعة ضد للعلم بعده اي بعد النظر فلا يمكنه كونه
او موت وعمله فلا يتصور حصول العلم بعده قلنا يعتقد بعده بشرط عدم الطرد
كما او ما ناله عند خراب البحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطيقات لا يعينه ضد للعلم من قبل
الشبهة السابقة لو افاد النظر العلم كان ذلك سطر واقعا في الدليل وهو باطل لان افاد
نظرا او يستدل بها بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فوجه اي موجب ذلك الدليل
الذي نظريته اما ويثبت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلا يلزم
ح من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الدليل الصانع في الواقع لان انشاء الموجب المنفرد
يستلزم انشاء موجبه المستند منه وهو طاهر البطلان فانه تعالى يحيل عليه العدم او عدم
العالم او لم يوجد واما الثاني فانه يلزم من ح ان لا يبقى الدليل تنذر عدم النظرية واقفا
للعلم دليلا اذ الوجهة اللازمة لمو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وسوا ايضا باطل
لان الادلة ادلة في نفسها سواء نظر فيها او يستفيد العلم عنها كما لا قلنا ان اي الدليل الذي
نظريته واستدل به يوجب وجود الصانع اي يستلزم من غير ان يكون محصلا في الواقع
ولا يلزم من ح الملزوم الذي لا مدخل له في حصول اللازم بل اللازم او يوجب العلم
اي هو بحيث متى علم او نظريته علم وجود الصانع وهذه الحجة لا تبارق الدليل نظريته
وذلك لان هذه الحجة هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي حرام
المعقولة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل في النظر في الشبهة العاشرة الاعتماد
اجازم قد يكون علما كونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا كونه غير مطابق مستند الى
شبهة او قيلد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الحرام والاستناد الى الجرم او موجب

المعقولة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل في النظر في الشبهة العاشرة الاعتماد
اجازم قد يكون علما كونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا كونه غير مطابق مستند الى
شبهة او قيلد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الحرام والاستناد الى الجرم او موجب

العلم بالطريق واجب او ممنوع

وماذا يدعي

العلم حاصل
بالتفكير والعقل

العلم حاصل
بالتفكير والعقل

كنه حقيقة
موجودة
مستترة

أول
أشياء
الإنسان
معرفة

فيما عند من يقول الجمل مماثل للعلم فاذن ماذا نقول ان يكون الحاصل عقب النظر حجة مستند
الى شبهة لا علم مستند الى موجب حقيق فلما هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعترضة الثانية
بالتماثل منبها واما نحن فنقول اذا حصل لناظر العلم بالمقدّمات الصادقة النطقية وتبينها
المفنى الى المطاف فيعلم بالبدئية ان اللازم عنه علم لا يحصل فحالت للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم
الخلص عن هذا الاشكال تميز العلم عن الجمل بكون النفس اليه دون الجمل فان ذلك
التميز بالكون التماثل منها شكل لان حكم التماثلين واحد فكيف يتصور الكون الى احدهما
دون الاخر وايضا فيلزم الكثرة المصرون على اعتقاد انهم الباطل الراكنون اليها على
سبيل الاطمئنان التام وقيل للعلم ان تخلصوا عنه بان التماثلات تختلف بالعلم فلو
فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البدئية ان اللازم هناك علم لا جهل فالعلم في
بعض عوارضه الطائفة الثانية من الممكن من الممكنون قالوا ان اي النظر بعد العلم في
المندديات والحاسيات لانها علوم قريبة من الافهام منتظمة لا تقع فيها غلط
دون الالهييات فانها بعيدة عن الافهام جدا والعالية المستوى فيها الطن والاحاديث
والاخلاق بداهة وصناعة وافعال واجتهاد على ذلك شبه بوجهين الاول ان الحياتيق الالهية
من ذاتة وصناعة لا يتصور الا بالضرورة او لا بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات ينطوي
كما في جميعها والامانة اما بالحد وموحد بالركب ولا تركب في الحياتيق الالهية او بالبر
وان لا نريد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصديق والتصديق ايضا فلما لا نعلم انها لا
حجايها فلما جاز ان خلق الله تعالى في العلم كنه حقيقته وحياتيق صناعته ابتداء او يكون هناك
لازم فيقول الذين منه ال كنه حياتيقا فانه غير ممكن وان لم يكن الاتصال من اللازم الى كنه
الملزوم ام اكلها وان سلم انها لا يتصور بالكنه اصلا فيمكن في التصديق اليقيني بصورته
بما رضى و هو حاصل لما شبهتم ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه يلزم في الطن لانه ايضا قد
متفرغ على التصور فحيث ان لا يكون حاصلا في الالهييات فاجوابكم فهو ليعنه جوابا الورد
الثاني اقرب الاشياء الى الانسان واولا ما بان يكون معلوما كحقيقة واحواله مبرورة
التي يشترطها بقوله انما وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بدعي لا خلاف
فيه بل من حيث تصوره كنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهر
مجردا او جسمانيا مستقرا او غير منقسم الى غير ذلك من صناتها اذ قد كثرت الخلاف فيها
لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم منى من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها
تلك الهوية كما يستف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر بعيدا

ملك

تلك الهوية وصفتها لما اخبر العلماء الناظرون فيها الاقوال المناقضة واذ كان اقرب
الاشياء الى كنه تلك اي بحيث لا يبعد النظرية عليها فاطنك باعد ما عنده واقادة النظرية
العلم وهذا من قبل البتة بالادنى على الاعلى لا من اليأس النقى كما يرى فلما لا يمكن ان يكون
الانسان غير معلومة له اصلا وكثره الخلاف فيها لا يدل الاعلى اليه على غير معرفتها واما
الاستماع اي امتناع موقفها او عدمها فلا يدل عليه ككثرة الجواز ان يكون معلومة بحجة
بعض تلك الانظار وفساد ما فيها فلم ثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يبعد علمها بل ثبت
ان لميزة النظر الصحيح عن غيره ممكن جدا فيكون ذلك في الالهييات اسهل ولا نزاع فيه
الطائفة الثالثة المكاداة فالو النظر لا يبعد العلم بمعرفة الله تعالى بل ما علم يرشدنا الى معرفة ويدفع
الشبهات عنها وقد رد عليهم بوجهين احدهما صدق العلم ولا بد منه ان علم بقوله اي اجابته
بصدقه في اقواله لزم الدور لان اجابته هذا انما يندنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه
في اقواله كلها حتى تحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما حجب عن الله بالعقل
قيمة كناية في معرفة الامور الالهية فلما حجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد يشارك
العقل قوله في العلم بصدقه بان يقع العلم بمقدّمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم
المعلم مستمدا منها مع فلا دور ولا كناية الوجه الثاني لو لم يكن العقل في معرفة لاصح العلم
فيها الى معلم اخر وتبطل واجيب عنه بانه قد يكون مؤيدا من عند الكاشفة يقضي بحال
عقله واستقلاله في معرفة دون عقل غيره او انتهى الى الحق اي ان سلم احتياجه الى معلم اخر لم
التسلل لجواز انتهائه الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحى والاعتماد في الرد عليهم دعوى الضرورة
فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفه الله تعالى على صورة مستندة لليقين استلزام
ضرورة كناية في الاية الكاملة حصول المعرفة فلما كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر فالعلم
له موثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة
صحة ثم اذ كان هناك معلم كان متدبرا لاسهل وهذا الاعتماد انما يصحح على حال النظر لا يبعد العلم
بما معلم في معرفة الله واما من قال لا يبعد فان مقدمات اثبات الصانع وصناعة مستند
العلم بنسبها ككن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يبعد النجاة في الاخرة ولا يمكن الايمان في الدنيا
كلما خذ من غير النبي فانه لا يتم الايمان الا يري الى قوله عليه السلام امرت ان اتامل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثير منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لم يبالوا
ذلك من كان قبل قولهم لم عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه وطرق الرد عليه اجماع من قبلهم
من هذه الالة على حصول النجات بالمعرفة الحاصلة بما علم والآيات الامرة بالنظر في معرفة الله

من

مقدمات صحيحة قطعية

معرفة

سبحانه مكررة مستمرة في موضع الهداية الى سبل النجاة من غير اجاب العلم فدللت
 ولاد طامرة على ان العلم غير محاج اليه في النجاة بهذه الايات طريق اخر في التردد عليهم
 لهم اي للملاحة وجها ان احدهما ان كثر الخلف بين العقلاء في المعرفة كثره لا تحصى لو كان
 العقل يستمال النظر كانيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء ان طرون فيها
 متفتتين على عينة واحدة قلنا ذلك الخلف انما وقع لكون بعض تلك الانظار
 الصادرة عنهم قاسية فترتب عليها عقاب باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان الميز
 للعلم عندنا ما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الخلف المذكور على صعوبة التميز هناك
 بين صحيح النظر وفاسده وسوسيل والنا في يرى النابس محاجين الى معلم في العلوم
 الضعيفة التي يكتسب فيها بادي طن كالتجربة والعرف والعروض لا يستغنون فيها عن
 المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي بعد العلوم عن الحسن والطبع مع ان
 المط فيها اليقين قلنا الاحتياج الى العلم بمعنى ليس اي حصول المعرفة بدون ميسر
 وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الاستماع فلما سلم ولا يمتد كلامكم المقصود الرابع في
 كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظورية والذاتية التي يقتضيها ملائمة بينية على اصول
 مختلفة الاول مذهب السج الى الحسن الاشهر انه اي حصول العلم عبرت النظر بالعادة واما
 ذنب الى ذلك بنا على ان جميع المكينات مستندة عنده الى التسبيح ابتداء الى ملا
 وعلى انه قادر محار فلا يجب عنه صدور شي منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه من
 الاحداث المتعاقبة الاباء العادة يخلق بعضها عبث بعض كالاحراق عتبت بمائة
 النار والري بعد شرب الماء فليس للماء والشرب مدخل في وجود الاحراق والري
 بل الكل واقعة بقدرة واختياره تعالى فدان يوجد الماء بدون الاحراق وان يوجد الاحراق
 بدون الماء وكذا الحال في سائر الافعال واذا ذكر صدور فعل منه وكان دايما او اكثر
 يقال انه فعله بالعادة واذا لم يتكرر او تكرر قلنا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك
 ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى موثر ولا موثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا
 وجوب عنه ولا عليه وسودا لم او اكثر فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة انه اي حصول
 العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا بعض الاحداث موثر غير الله قالوا العقل الصادر
 عنه اما بالباشرة او بالتوليد عندهم كاسياني ان يوجب فعل لما عليه فعلا اخر فلو كان اليد
 للمناح فكلما صار درتان عن الاولى بالباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للبعد واقع
 بالباشرة اي بلا توسط فعل اخر منه فلو لم يكن العقل الصادر عن الله بالمنظورية وطريق الرد على المعتزلة

ومعنى التوليد
 فان حركة اليد او عتبت لها عليها حركة
 انما هو

ما سالي

ما سالي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عنده فمات صاحب
 ابتداء النظر بالتوليد كما لا يمكن حيث قالوا النظر المعاد لم يولد العلم فاما قافون ان يكون النظر
 المستند لذلك ولا فرق بينهما فيما يعود الى سبل العلم بالمنظورية واجابوا الى المعتزلة بانما
 قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر في عدم مقدورية التذكر فانه
 بطريق الضرورة بلا اختيار من فيكون من افعال تعالى فلو كان مولد للعلم بالمنظورية
 كان ذلك العلم ايضا من افعال ويلزم من هذا ارتعاع التكليف بالمعارف النظرية اذ
 هو تكليف لفعل التذكر وموقعه فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل المسامحة التي
 الذي ذكرناه لان العلة غير مشركة والاى وان لم صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر
 مستحكما الذي هو عدم التوليد والتزنا التوليد في اي في التذكر فان ابا يشرح بان
 التذكر السامع للذين بلا قصد من العبد لا يولد العلم السامع لان ذلك انما يكون من فعل الله
 تعالى والذي يفعل العبد بقصد واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما
 من فعله والحاصل انه اي قياس صاحب قياس مركب معنى مركب الاصل والخصم من
 منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر
 معلل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلم في الفرع الذي هو ابتداء النظر
 وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر كما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم
 من عدم توليد التذكر للملا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم هذا
 الحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الاحداث
 في عالمها هذا موجب عندهم عام الغيظ ويتوقف حصول الغيظ منه على استعداد خاص
 يستدعيه اي ذلك الغيظ والاختلاف في الغيظ انما هو موجب اختلاف الاستعدادات
 فالنظر بعد التمييز اعدا فاما والبيضة فيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقلا
 منها مذهب اخر احاده الامام الرازي وموافقه يعني العلم الحاصل عبرت النظر واجبت لانهم
 حصوله عتية عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين
 حيث قالوا باستدنام النظر للعلم على سبل الوجوب من غير توليد ورويان مراد بها الوجوب
 العادي دون العقلي اما وجوب عقلا فلما علم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل
 متغير حادث واجتمع في ذهنه ثباتان المتدبران على هذه البنية امتنع ان لا يعلم ان العالم
 حادث وهذا لا يستلزم جاري في سائر الاسكال والاقية اذا عتبت مأخوذة مع ما
 محتاج اليه من سائر ما وما غير متولد من النظر فلما استناد جميع المكينات والحوادث الى تعالى

الله

هذا ما سالي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عنده فمات صاحب
 ابتداء النظر بالتوليد كما لا يمكن حيث قالوا النظر المعاد لم يولد العلم فاما قافون ان يكون النظر
 المستند لذلك ولا فرق بينهما فيما يعود الى سبل العلم بالمنظورية واجابوا الى المعتزلة بانما
 قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر في عدم مقدورية التذكر فانه
 بطريق الضرورة بلا اختيار من فيكون من افعال تعالى فلو كان مولد للعلم بالمنظورية
 كان ذلك العلم ايضا من افعال ويلزم من هذا ارتعاع التكليف بالمعارف النظرية اذ
 هو تكليف لفعل التذكر وموقعه فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل المسامحة التي
 الذي ذكرناه لان العلة غير مشركة والاى وان لم صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر
 مستحكما الذي هو عدم التوليد والتزنا التوليد في اي في التذكر فان ابا يشرح بان
 التذكر السامع للذين بلا قصد من العبد لا يولد العلم السامع لان ذلك انما يكون من فعل الله
 تعالى والذي يفعل العبد بقصد واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما
 من فعله والحاصل انه اي قياس صاحب قياس مركب معنى مركب الاصل والخصم من
 منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر
 معلل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلم في الفرع الذي هو ابتداء النظر
 وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر كما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم
 من عدم توليد التذكر للملا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم هذا
 الحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الاحداث
 في عالمها هذا موجب عندهم عام الغيظ ويتوقف حصول الغيظ منه على استعداد خاص
 يستدعيه اي ذلك الغيظ والاختلاف في الغيظ انما هو موجب اختلاف الاستعدادات
 فالنظر بعد التمييز اعدا فاما والبيضة فيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقلا
 منها مذهب اخر احاده الامام الرازي وموافقه يعني العلم الحاصل عبرت النظر واجبت لانهم
 حصوله عتية عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين
 حيث قالوا باستدنام النظر للعلم على سبل الوجوب من غير توليد ورويان مراد بها الوجوب
 العادي دون العقلي اما وجوب عقلا فلما علم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل
 متغير حادث واجتمع في ذهنه ثباتان المتدبران على هذه البنية امتنع ان لا يعلم ان العالم
 حادث وهذا لا يستلزم جاري في سائر الاسكال والاقية اذا عتبت مأخوذة مع ما
 محتاج اليه من سائر ما وما غير متولد من النظر فلما استناد جميع المكينات والحوادث الى تعالى

هذا ما سالي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عنده فمات صاحب
 ابتداء النظر بالتوليد كما لا يمكن حيث قالوا النظر المعاد لم يولد العلم فاما قافون ان يكون النظر
 المستند لذلك ولا فرق بينهما فيما يعود الى سبل العلم بالمنظورية واجابوا الى المعتزلة بانما
 قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر في عدم مقدورية التذكر فانه
 بطريق الضرورة بلا اختيار من فيكون من افعال تعالى فلو كان مولد للعلم بالمنظورية
 كان ذلك العلم ايضا من افعال ويلزم من هذا ارتعاع التكليف بالمعارف النظرية اذ
 هو تكليف لفعل التذكر وموقعه فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل المسامحة التي
 الذي ذكرناه لان العلة غير مشركة والاى وان لم صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر
 مستحكما الذي هو عدم التوليد والتزنا التوليد في اي في التذكر فان ابا يشرح بان
 التذكر السامع للذين بلا قصد من العبد لا يولد العلم السامع لان ذلك انما يكون من فعل الله
 تعالى والذي يفعل العبد بقصد واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما
 من فعله والحاصل انه اي قياس صاحب قياس مركب معنى مركب الاصل والخصم من
 منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر
 معلل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلم في الفرع الذي هو ابتداء النظر
 وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر كما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم
 من عدم توليد التذكر للملا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم هذا
 الحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الاحداث
 في عالمها هذا موجب عندهم عام الغيظ ويتوقف حصول الغيظ منه على استعداد خاص
 يستدعيه اي ذلك الغيظ والاختلاف في الغيظ انما هو موجب اختلاف الاستعدادات
 فالنظر بعد التمييز اعدا فاما والبيضة فيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقلا
 منها مذهب اخر احاده الامام الرازي وموافقه يعني العلم الحاصل عبرت النظر واجبت لانهم
 حصوله عتية عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين
 حيث قالوا باستدنام النظر للعلم على سبل الوجوب من غير توليد ورويان مراد بها الوجوب
 العادي دون العقلي اما وجوب عقلا فلما علم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل
 متغير حادث واجتمع في ذهنه ثباتان المتدبران على هذه البنية امتنع ان لا يعلم ان العالم
 حادث وهذا لا يستلزم جاري في سائر الاسكال والاقية اذا عتبت مأخوذة مع ما
 محتاج اليه من سائر ما وما غير متولد من النظر فلما استناد جميع المكينات والحوادث الى تعالى

بما لا يوجب العلم عيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرته العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول

بأنه لا يجب على الله شيء اذ لا يوجب على الله تعالى كاي شيء الحكماء القائلون بأنه موجب لا يحتاج ولا يوجب عليه ايضا كما يزعم المعتزلة وانما يصح اذا اخذت بقدرته لا بغيره في استنباط الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان ان يكون لبعض الامور مدخل في بعض بحيث تمتع عنه عندا فيكون بعضا متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يتولد المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة الخالق على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل ما يشاء ما يوجه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحيث يقال النظر صادر عن الله وموجب للعلم بالمنظور فيه اجابا علميا بحيث يحل ان ينسب عنه المقتضى الخامس شرط النظر انما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فمقتضى الحيوة امر ان احدهما وجوده وموجودة العقل الذي هو مناط التكليف وسيأتي فيه الثاني عدمي وموجودة صفة اي ضد النظر وهو ما ينافيه فانه ما هو عام بفعله النظر وغيره وهو كل ما هو ضد لما ذكره اكل مطلقا من النوم والعقل والنفس فانه ايضا والنظر وغيره يستند الى الادراك ومنه ما هو خاص بغيره والنظر خصوصية وهو العلم بالمط من حيث هو مط واما العلم به من غير اقر فلا بد منه ليتمكن طلبه واجمال المركب اعني اجزائه على خلاف ما هو عليه اذ صاحبها لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلا يحتاج طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلا حاجة له بكونه عالما وذلك ينعني ان الاقدام على النظر الامانة صارف عنه كالمستلذ عن الاكل والامانة مناف للملك الذي هو شرط النظر عند اي ما يتم فان قلت اذا كان العلم بالمط مقادا للنظر ما ينافي لا فاذ اتقول فمن يعلم شيئا بغيره ثانيا ويطلب

الاولى ان لا يوجب العلم عيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرته العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول بان لا يجب على الله شيء اذ لا يوجب على الله تعالى كاي شيء الحكماء القائلون بأنه موجب لا يحتاج ولا يوجب عليه ايضا كما يزعم المعتزلة وانما يصح اذا اخذت بقدرته لا بغيره في استنباط الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان ان يكون لبعض الامور مدخل في بعض بحيث تمتع عنه عندا فيكون بعضا متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يتولد المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة الخالق على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل ما يشاء ما يوجه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحيث يقال النظر صادر عن الله وموجب للعلم بالمنظور فيه اجابا علميا بحيث يحل ان ينسب عنه المقتضى الخامس شرط النظر انما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فمقتضى الحيوة امر ان احدهما وجوده وموجودة العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي فيه الثاني عدمي وموجودة صفة اي ضد النظر وهو ما ينافيه فانه ما هو عام بفعله النظر وغيره وهو كل ما هو ضد لما ذكره اكل مطلقا من النوم والعقل والنفس فانه ايضا والنظر وغيره يستند الى الادراك ومنه ما هو خاص بغيره والنظر خصوصية وهو العلم بالمط من حيث هو مط واما العلم به من غير اقر فلا بد منه ليتمكن طلبه واجمال المركب اعني اجزائه على خلاف ما هو عليه اذ صاحبها لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلا يحتاج طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلا حاجة له بكونه عالما وذلك ينعني ان الاقدام على النظر الامانة صارف عنه كالمستلذ عن الاكل والامانة مناف للملك الذي هو شرط النظر عند اي ما يتم فان قلت اذا كان العلم بالمط مقادا للنظر ما ينافي لا فاذ اتقول فمن يعلم شيئا بغيره ثانيا ويطلب

العلم بالمنظور فيه اجابا علميا بحيث يحل ان ينسب عنه المقتضى الخامس شرط النظر انما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فمقتضى الحيوة امر ان احدهما وجوده وموجودة العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي فيه الثاني عدمي وموجودة صفة اي ضد النظر وهو ما ينافيه فانه ما هو عام بفعله النظر وغيره وهو كل ما هو ضد لما ذكره اكل مطلقا من النوم والعقل والنفس فانه ايضا والنظر وغيره يستند الى الادراك ومنه ما هو خاص بغيره والنظر خصوصية وهو العلم بالمط من حيث هو مط واما العلم به من غير اقر فلا بد منه ليتمكن طلبه واجمال المركب اعني اجزائه على خلاف ما هو عليه اذ صاحبها لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلا يحتاج طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلا حاجة له بكونه عالما وذلك ينعني ان الاقدام على النظر الامانة صارف عنه كالمستلذ عن الاكل والامانة مناف للملك الذي هو شرط النظر عند اي ما يتم فان قلت اذا كان العلم بالمط مقادا للنظر ما ينافي لا فاذ اتقول فمن يعلم شيئا بغيره ثانيا ويطلب

الاولى ان لا يوجب العلم عيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرته العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول بان لا يجب على الله شيء اذ لا يوجب على الله تعالى كاي شيء الحكماء القائلون بأنه موجب لا يحتاج ولا يوجب عليه ايضا كما يزعم المعتزلة وانما يصح اذا اخذت بقدرته لا بغيره في استنباط الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان ان يكون لبعض الامور مدخل في بعض بحيث تمتع عنه عندا فيكون بعضا متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يتولد المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة الخالق على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل ما يشاء ما يوجه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحيث يقال النظر صادر عن الله وموجب للعلم بالمنظور فيه اجابا علميا بحيث يحل ان ينسب عنه المقتضى الخامس شرط النظر انما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فمقتضى الحيوة امر ان احدهما وجوده وموجودة العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي فيه الثاني عدمي وموجودة صفة اي ضد النظر وهو ما ينافيه فانه ما هو عام بفعله النظر وغيره وهو كل ما هو ضد لما ذكره اكل مطلقا من النوم والعقل والنفس فانه ايضا والنظر وغيره يستند الى الادراك ومنه ما هو خاص بغيره والنظر خصوصية وهو العلم بالمط من حيث هو مط واما العلم به من غير اقر فلا بد منه ليتمكن طلبه واجمال المركب اعني اجزائه على خلاف ما هو عليه اذ صاحبها لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلا يحتاج طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلا حاجة له بكونه عالما وذلك ينعني ان الاقدام على النظر الامانة صارف عنه كالمستلذ عن الاكل والامانة مناف للملك الذي هو شرط النظر عند اي ما يتم فان قلت اذا كان العلم بالمط مقادا للنظر ما ينافي لا فاذ اتقول فمن يعلم شيئا بغيره ثانيا ويطلب

اراد الشارح الاشارة الى العلم بالمط ولم يرد انه يحصل منه بالعلم ان اراد ان يشار الى النظر

للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالة لا ينعى ولا يوصل الى المط لانه هذا العلم اجتنابا مقطوعا للخلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صفوه او كبره وطوله او قصره المقتضى السادس النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا من المعتزلة والمعتزلة في معرفة تعالى فواجبه اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوت اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهو يعني طريق البشوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل بالاجابة علمية اثبات وجوب النظر المودى الى المعرفة فكان الاول لا يستدل بالطوائف الاولى والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظر الى السحاب والارض وقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقدرنا بالبر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المبني درمته ولما رتل منه ان يخلق السموات والارض واختلف الدليل والنهار لايات لاولى الابواب قال عليه الصلوة والسلام ولم يكن لكما اي مضمونا بين جنبتي اي جانيه فلم يتركها فيها قد او ترك التكليف في دليل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كون طينا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الجبر المنقول من قبل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى في اجماعا من المسلمين كما في قديمك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كونه طين لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطبق لغيره على الظن النازل وذلك قد حصل بالتدريج من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وسياتي في باب النظر وبالا يتم الواجب المطلق الاية فهو واجب كوجوبه وعليه استدل الاول ان وجوب المعرفة متوقف على مكانها وليس مكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خالف ودواعي فيه من مبداء نشوء من غير نظر لم يجد نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امکان معرفة الله تعالى فرع اعادة النظر العلم مطلقا في الجدة وفي الالهيات خاصة وفيها لما علم وقد مر عليه اي على كل واحد منها في تفرع مذاهب الشيعة والمعتزلة والملاحدة قلنا وقد مر ايضا اجواب عنه اي عن ذلك الاسكال الثاني انا وان سئلنا امكان معرفة لكن لا يمكن ان يكون بها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله وامره وهو غير ممكن اذ اجاب المعرفة انما تكون في تعالى وهو تحصيل حاصل اي تكليف تحصيل وذلك مستع او غير وهو تكليف النافذ فان من لا يعرف تعالى كيف يعلم بكيفية اياه وهو ايضا باطل قلت المقتضى الثانية الثانية بان يكلف

الاولى ان لا يوجب العلم عيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرته العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول بان لا يجب على الله شيء اذ لا يوجب على الله تعالى كاي شيء الحكماء القائلون بأنه موجب لا يحتاج ولا يوجب عليه ايضا كما يزعم المعتزلة وانما يصح اذا اخذت بقدرته لا بغيره في استنباط الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان ان يكون لبعض الامور مدخل في بعض بحيث تمتع عنه عندا فيكون بعضا متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يتولد المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة الخالق على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل ما يشاء ما يوجه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحيث يقال النظر صادر عن الله وموجب للعلم بالمنظور فيه اجابا علميا بحيث يحل ان ينسب عنه المقتضى الخامس شرط النظر انما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فمقتضى الحيوة امر ان احدهما وجوده وموجودة العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي فيه الثاني عدمي وموجودة صفة اي ضد النظر وهو ما ينافيه فانه ما هو عام بفعله النظر وغيره وهو كل ما هو ضد لما ذكره اكل مطلقا من النوم والعقل والنفس فانه ايضا والنظر وغيره يستند الى الادراك ومنه ما هو خاص بغيره والنظر خصوصية وهو العلم بالمط من حيث هو مط واما العلم به من غير اقر فلا بد منه ليتمكن طلبه واجمال المركب اعني اجزائه على خلاف ما هو عليه اذ صاحبها لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلا يحتاج طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلا حاجة له بكونه عالما وذلك ينعني ان الاقدام على النظر الامانة صارف عنه كالمستلذ عن الاكل والامانة مناف للملك الذي هو شرط النظر عند اي ما يتم فان قلت اذا كان العلم بالمط مقادا للنظر ما ينافي لا فاذ اتقول فمن يعلم شيئا بغيره ثانيا ويطلب

القصة

والمعنى

غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فيه وتقوره لا العلم والتقدير
كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك تكلف الثالث بطلان
المعرفة شرعا لكن لان وقوعه فيكم اجبت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم
وجوبها عادة كعلي اي كالا جماعهم على كل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في ان واحد قلنا
بجواز الاجماع منهم فيما يوجد في كل طعام لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجماع بقوله
من توكل رادوا على ان ابتداء الله واجي الشريعة وموقف احكامها وقيام الدليل الظاهر على
ذلك الجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد وكلمة واحدة لا جاع لم عليه بل هو
محب من جملتهم وحالاتهم متحالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في شريعة
قلنا ايضا فلا يصح ان يتكلم به وانما امتنع قلنا لا تسار المجتهد في مساق الاضام ومنازعة
فلا يعرفون باعيانهم فكيف يوفوا قولهم وجوازها واحد منهم اما لحدوثه او لوقوعه في بلاد الكفار
ايضا وجواز كذبه كونه ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من مخالفة الحقيقة الى
المفيدة ولا شك ان المعبرة اعتداه لا مجرد قول يغيره به وجواز رجوعه عما في به لتغير اجتهاده
قبل موته لا غير الخ او كبره وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر متبع عادة وبطريق الاحاد
لا ينفذ في التطبيق قلنا ما ذكرتموه متقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان
من وجوب صلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل القطعي على الظني الجاهل
ان سلم قلنا بعد تسليم امكانه وان قلنا فليس يجوز الخطأ عليه كل واحد من المجتهدين قلنا
بجواز الخطأ على الكل من حيث هو كل فليكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطأ الباطل
من اجدهم على انفرادهم الى الخطأ الضا من واحد اخر وهكذا الى ان يسلم الخطأ باسرها
لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطأ قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة
من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسط لا يثبت اليها
ولا يلزم من جواز الخطأ عليه كل واحد جواز الخطأ على الكل الجمعي لتباينها وتباين حكمها
فان كل واحد من الانسان شقة بده الدار ولا تشع كلمه واما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ
حتى يعم الكل فندفع باعلم من الذين ضرورة وما ثبت بالاد من عصمة الامة البادية
مع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بالاجماع واقع على خلافه وذلك لثبوت الدليل
البنوي والصلحي واما ما يار الاخصار الى عصرنا هذا الصوام على ايمانهم ومعهم الاكثر من
كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدليل الدال على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم علمون
قطعا اذ غاية مجيهم الاقرار باللسان والتبليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة

هذا هو الحق لا ريب فيه
فلا ينفذ في التطبيق قلنا ما ذكرتموه متقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان

هذا هو الحق لا ريب فيه
فلا ينفذ في التطبيق قلنا ما ذكرتموه متقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان

اعلم ان الصوفية يحبون علم ان المصنف لا يفيد الا بعد طائفة النفس في المعرفة سواء حصلت
منه يقين او ظن وهذا من قوائم لا مطمح في الوصول الا بعد احكام النظر فكل هذا الظاهر ان دفاع
بجواز حصول المعرفة بالمصنف للدور الطاهر والمعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس

النفس طوار السعلة عند البعض
قد رخص

واجبه لما جاز ذلك التقرر والحكم ايمانهم قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الاول اجمالا كما
قال الاعراب البقرة يدل على البعير وانرا الاقدام على المسير اختار وانرا ارجح وارض
وان حاج لا بد لان على اللطيف الخبير غاية في غاية ما في الباب انهم قد رخصوا في التجرر
والتوضيح للمقادير العرفانية والتقرر والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك في التصور
يصر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجالية التي تقتضيها على التقرر والتجرر ودفع الشبهة
والسكوك والتفصيلية التي يقتضيها على ذلك وانما في اي الوفاة التفصيلية وال
لكنه فرض كفاية وفرض الغيب ايضا واحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عن وسو
حاصل للعوام الذين قد رادوا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل العلماء الاعصار
البايع سلنا انما الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا يعم الا بالاطراف كما اذ عتيم بل فيحصل
المعرفة باللاهاتم والتوجه السام كما قال به حكما الهند فانه اذا اراد حصول شي من المعرفة
وغيره باصرفوا عنهم اليه ويطأوا او ما هم عليه واقطعوا عما يقصدهم عنه بالكلية حتى يحصل
لهم مطلوبهم والعلم كما يقول الملاحدة او النصفية كما يقول في الصوفية فانهما قالوا رابضة
النفس الجاهلات وتجريد با عن الكدورات البشرية والصوائف الجدية والتوجه الى
الحقيقة الصدية والتمسك بالحكمة والمواظبة على الذكر والطاعة تقيد القياد الحقة التي لا تخوم
حولها شايه ربه وما احتجاب النظر فنرض لهم في غنا يدسم التسكوك والشهات النائية
من ادله الختم قلنا كل ذلك حاج الى معرفة الطريق الى اليك التليم لا ينكر النظر بل يتول
وحده لا ينفذ المعرفة بل محتاج في افا دتها الى قول الالهاتم تفنوا الشمس كما انه لا يعم الا بصار بها
كذلك لا يحصل المعرفة بالاجماع واللاهاتم على قدر بشوته لا يامن صاحبه ان من الله تعالى
فيكون خا ومن غيره فكون باطلا لا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا
في القضية الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يودهم الى عقايد باطله
فلا بد من الاستعانة بالباطل او قلنا المراد ان لا مدور لنا من طرق المعرفة الا بالاطراف في التليم
واللاهاتم من فعل الغير فليس يفي منها مقدر لنا واما القضية كما سوتها فتحتاج الى مجاهدة
شاقة ومخاطر كثيرة فلما بقي بها المراج في حكمه لا يكون مقدر او قلنا قضية
وجوب النظر في المعرفة من لاطراف لا يها الا بالاطراف وذلك بان لا يكون ممكن الا
بمجرد النسيان او من عرف ابيد تعاليمه من الطرق الباردة التي توصل الى معرفته
النظر عليه السام سلنا ان المعرفة لا تحصل الا بالباطل لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ
الذي يثبتوه عليه متقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توهم على النظر

بهم العلماء

لأنهم انما هم

طريقه

ما يتعلق بالصون

عبد الله في التليم

ما يتعلق بالصون

عبد الله في التليم

ما يتعلق بالصون

عبد الله في التليم

ما يتعلق بالصون

عبد الله في التليم

ما يتعلق بالصون

عبد الله في التليم

والاذا كان المقادير في سائر المقادير
او كذا في المقادير في سائر المقادير

توقف ايضا على عدمها لا متاع تحصيل الحاصل وكذا لك توقف على السك عند بعضهم
مع انه ليس لزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب السك
اساقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدرة يعني لا يتم الواجب الا بالمقدرة
والوجوب منها اي وجوب المعرفة مقيده بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يحل عليه
تحصيل المعرفة او السك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون متارنا
للسك واذا كان وجوب النظر مقيدا بوجوه مقدرة لم يمتد وجوبها كوجوب الزكوة
واجب اذ ليس تحصيل النصاب والاشطاعة واجبا وايضا يمكن ان يفتش في مقدورية
عدم المعرفة والسك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا لما ذكره لم يكن المعرفة
من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقتضاها قلت وجوبها مطلقا بالمتأخر
الى النظر وان كان مقتدا بالتأخر الى ما ذكره فان الاطلاق والقيود مما يختلف بالاضافة
الا يرى ان وجوب الصلوة مقيده بوجود العقل وان لم يكن مقتدا بوجوب الطهارة و
من ثم عرف الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدرة وجوده من حيث هو كذلك
الاسع لانه لا يتم الواجب المطلق الا بوجوب شرعا لان الوجوب الشرعي ما
خطاب الله تعالى او مرتب عليه وحوز ان يتعلق خطاب بشي لا يتعلق بما يتوقف عليه
ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدرة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء
في مقدرة بايجاد السبب المستلزم اياها فاجابها اجاب سببها المقدور الذي هو
وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو اذ حاق الروح وهو غير مقدور بذاته فانه امره مقدور
الذي هو السبب الموجب للارزاق وهو ضرب السيف قطعا اي هو امره بذلك المقدور
يتنا اذا تكلف بغير المقدور شرعا والمقدرة في الحسنة اذا كانت سببا للوجوب
اي يستلزم اياها بحيث تستحق عنه عاقبة الحجاب المقدرة في الحسنة اذا العذرة لا
الا به لان القدرة على المسبب لا يجب ذاته فالخطاب الشرعي وان يتعلق في الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا يكلف الا بالمقدرة وقد من حيث يتوقف
فاذا كلف بالمسبب كان تكليفه بايجاد سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه
الحقيقة بخلاف ما اذا كانت المقدرة شرطا للوجوب غير مستلزم اياها كالطهارة للصلوة
والمشي للحج فان الواجب منها يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون واجبا
لمقدرة وقد حجاب عنه بان اي البعد لو كان ما مؤثرا بالشيء مطلقا دون ما يتعلق بوقوف
ذلك الشيء عليه لزم تكليف الملبى الوجوب حال عدم الوقوف عليه واللامكن وجوبا

فان قلت

فموصييف اذ لم انجب الثاني مع عدم المقدرة لاسع عدم التكليف بها فان عدم التكليف بها
لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها جامع
كلامنا اجابها وعدم اجابها فان قلت اذ لم يكن المقدرة واجبة جازلا تركها فاذا تركها
فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان شئت فقد وجب الشيء مع عدم المقدرة
قلت هذا بعينه جار فيها اذ تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المصون تكلف بالشيء مع
التكليف بعدم مقدرة مع اذ لم يكن واجبا وجود الشيء مع عدم المقدرة وبجمل النظر
مع شغلته بالوجود المقدرة فيقدر ولو قدم الاستشكال التام على الشك من كان انبث
سياق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه
لما لا يتعلق بوجوده انه ليس واجبا احدا آية الى الطريقة في معرفة الله تعالى وصفاته و
افعله والتأيد الدينية والمسايل الكلامية تدعى في الدين اذ لم يتل عن النبي عليه
والصالحين الاستئذان اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لغلل ابن التوفيق الذي
على قوله كما فعل استغلامه بالمسايل الفقهية على اختلافها وكل مدعى رد ما ورد
الحديث وموانه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اي مردود جدا
قلنا ما ذكرتم من عدم التعلل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دليل التوحيد والنبوة و
ما يتعلق بها ويقربون بها مع المنكرين لما كان اهل مكة كانوا يحجون النبي عليه السلام ويوردون
عليه الشبه والكوك ويطلبونه بان يحجيت على التوحيد والنبوة حتى قالوا لعل في حجتهم لم
قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يحجهم بالايات الطاهرة والدلائل الباهرة و
القرآن ما يؤمنه اي عن البحث من تلك الدلائل التي يتوصل بها الى القاييل الدينية وابنا بها
عند انفسهم بل ما ذكر في كتب الكلام الاقتر من بحر ما نطق به الكتاب الكريم الا يرى اليه
قوله لو كان فيها آية لا الله لشدة ما قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاو ابسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انما خلقنا من نطفة الى اخر السورة فانه تعالى
ذكر منها مبدء خلق الانسان و اشار الى شبهة المنكرين للعادة وهي كون العظام
رقيقة متغيرة فكيف يمكن ان تصير حية واجت على صحة العادة بقوله قل بحسبها الذي انشاها
اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة العادة حيث قالوا ان العادة
مثل الالحاد اول مرة وحكم الشيء حكمه فاذ كان قادرا على الابعاد كان قادرا على العادة
ثم فن شهنهم التي حكما عنهم ولما كان تكلمهم كون العظام رقيقة من وجهين احدهما اختلاف
اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز بين اجزاء بدن اخر اجزاء

لا مع عدم التكليف بمقدرة ذلك ان تخل عبارة
الكتاب على ان يقول تقديره اذ لم يكن

ما أحدث
ما دونها
الطهر

في الاصل
بما لا يوافق

في نسخة
في نسخة
في نسخة

عن اجزاء يارب الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الربمية بسبب جلال حق
مع ان الحيوة تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بان علمه بكل شئ يمكنه من اجزاء
البدن والاعضاء والى جواب الثاني بان جعل الله في الشجر الاحضر مع ما بينهما من مادة
الطعام فلو ان قدر على ايجاد الحيوة بين الطعام والسموم الياسية او لان المادة منها اقل
ثم ان المنكر في الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على اجزاء من الشجر تفسد العلم
اعدام هذا العالم واجاد عالم اخر وذلك بطول اصول كثيرة مقروعة في كتب البلاسية
فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لانه
ان يملك كونه قادر على اعدامها فان ما يصح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات
وان يملك كونه قادر على ايجادها على مثله على ايجاد عالم اخر لان القادر على شئ قادر على كل شئ
قال في نهاية القول ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصنائه واثبات النبوة
والرد على المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يحضروا في هذه الدلائل
وكا نوا منكرين للمحضر فيها نعم انهم يعني الصحابة لم يدعوا انهم علموا الكلام كما دناهم ولم يستعملوا
بحر الاصطلاحات وتوهم المدايب وتوهم الدلائل وتفصيل الدلائل وتخصيص السؤال
والجواب كما استدلنا عن هذه الامور ولم بالغوا في تطويل الدلائل والاطلاقات كما لو كان
وذلك اعني ترك التدوين والاستشغال والجمالة لا اختصاصهم بصناعة التدوين وقوة الايمان
وحده القراع وشاهد هذه القوى المعنوية لفيض الانوار على قلوبهم الزكية والمكن من الحجة
الى من يفتدتم الى اختصوا بما ذكر مع قدرته على ان يرفع عنهم ما عسى يرض لهم من سكاينة
كل حين من الاحيان مع متعلق الاحتصاص اي اختصوا بما ذكر مع قدرته على ان يرفع عنهم ما عسى يرض لهم من سكاينة
ولم يتركوا الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كما قيل مع ازالة المعاذون ولم يتركوا
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدثت من الشبهة في كل حين من الاحيان السالفة
فاجتمع فبالذبح كل ما حدث في الاعصار الماضية فاجتمع في زماننا الى تدوين الكلام
لخط العقائد ودفع الشبهة دون زمانهم وذلك في عدم تدوينهم الكلام كما لم يدعوا العقيدة
ولم يتركوا اقسام ارباعا هي العبادات والمبايعات والمساكنات والحيات واولوا
وصولا كما ميزنا بالذبح ولم يتركوا اي في اقسامه ومسايله بالاصطلاح المتعارفة
في زماننا من التفتن وتختلف الحكم عاجل على في التفتن والتفتن وتختلف الحكم عاجل على في التفتن
بلغة والجمع وحوار جمع بين الماص والفرع هذه مشركه بينهما في التفتن والتفتن والتفتن
يرق بينهما ما يحقق احدهما فلا يصح وجمع المناط وهو استلزام المدخل في البلية ومخرجها وهو

شبهة

الاجزاء

الاجزاء

تفتن العلم بمجرى ابتداء المناجسة الى غير ذلك من اصطلاحات الفتنة فكما لم يلزم مما
ذكرناه قدح في الفتنة لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وبالحكم من البدعة ما هي
هذا اشارة الى ان قوله نعم الى اخره منع لكليته الكبرى القليلة كل بدعة رد وتحرر الجواب
انك ان ادعيت ان النبي صلى واصحابه لم يستعملوا بالاجزاء الكلامية اصلا فاعمال
بها مطلقا بدعة فهو ممنوع بما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشياء
بها على هذه الاصطلاحات والناسيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا بدعة دنيوية كما
الاشغال بالفتنة وسائر العلوم الشرعية وثما بينها يعني ما في وجوه المعادضة ان عليه السلام
نبي عن اجل كما في سلة التدريس ان عليه السلام خرج على الصحابة فواسم بكلهم في
التدريس فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما ملكك من كان قبلكم فوضعتهم في النار
عليكم ان لا تخوضوا في هذا ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فاسكوا ولا تسكن
النظر جدل فيكون منها علة لا واجبا فلما ذكر النبي الوارد في حق اجله انما موحي
كان اجله تفتنا ولما جازا بملحق الشبهات الناصية لترويج الاراء الباطلة ودفع
العقائد الخاطئة واداء الباطل في صورة الحق بالتبليس والتدليس كما قال تعالى وبجادوا
بالباطل ليدحضوا به وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الباطل من جادل في الدين فغيرم
ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهي عنه واما الجدال الحق لاطهاره وابطال الباطل فانما
قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وحل قال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي
احسن وجادل الرسول ابن الزبير في وعلى القدر مشهورة روى انه لما نزل قوله تعالى
ايكم وما يعبدون من دون الله حصص جهنم قال عبد الله بن الزبير قد عرفت الملائكة
افتراسهم يعذبون فقال عليه السلام اجعلك بلفظ قومك اما علت ان لا يقبل روى
ايضا ان محمدا قال في الملك حر كاتي وبيك كاتي وطلاق زوجتي وعق امتي فقال عليه
اتكلها دون الله تعالى او مع الله تعالى فان قلت امكها دون الله تعالى فقد اثبت دون
الله ما لكما وان قلت مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر في الجدال فان
اجدل مواجدا لا راء الغير والنظر هو العكر فلا يلزم من كون النظر الجدلي منهي كون
النظر كذلك كيف وقد مدح تعالى بقوله ويتكبرون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا ابطلا فيكون هذا منهي لانه منهي عنه وثما لثبات وجوه المعارضة
قوله عليه السلام عليكم دين الجاهل ولا تسكن ان دينهم بطريق التمسك ومجرد الاعتقاد
اذ لا قدرة لهم على النظر فيجب علينا الكف عنه فلما ان صح الحديث اي لان صحة اذ لا يوجد

شبهة الفتنة

الاجزاء

الاجزاء

الاجزاء

لذلك ان لا يمنع اليه الى النبي وكلام الذي اراد به تنبيهه لا يتم بترك النظر والانتفاع
اذ لم ثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة وابثبات البتة وسواء اراد بالتمام
الوجه الثاني الكل وسواء قولك لا يجب النظر على لم ثبت الشرع عندي فلما هذا انما يصح
لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقفا على العلم بالوجوب المستند من العلم بثبوت
الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوت في نفسه فانه اذ لم ثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوت جملته
لا علم فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على
الكاقول نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت
في نفس الامر علم المكلف بثبوت اوله علم نظريه اوله نظير وكذلك الوجوب وليس يلزم
من هذا المكلف المعامل لان المعامل من لم يقوّر التكليف لمن لم يصدق به كما مر وهذا معنى
ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم لا العلم به وهذا العلم الكل ايضا يندفع الاسكال
عن المعترض فمال قولك لا يجب النظر على لم ينظر لان الوجوب ثابت بالفعل في نفس الامر
لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر في لطف قصد السامع قد اختلف في اول
واجب على المكلف ان ما اذا كان لاكثر منهم الشيء ابو الحسن الاشعري على انه موقوف الله تعالى
اذ سوا اصل المعارف والعياد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات
الشرعية ويقل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه واجب اما كما مر وهو قبلها وهذا
مذهب جمهور المعتزلة والاشعري اذ انما لا يستلزم من النظر واجب من الواجبات
لان وجوب الكل متلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتأخر
على المعرفة وقال القاضي واخاره ابن فورك وامام الحرمين انه الضد الى النظر لان النظر اقل
اختارني بسبوق العقد المتقدم على اول اجزائه والفرع لفظي اذ لو اريد الواجب العقد الاول
اي اريد اول الواجبات المقصودة او لا وبالذات فهو المعرفه اتفاقا والا اي وان لم يرد
ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالعقد الى النظر لا مقدمه للنظر الواجب مطلقا
يكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمه انما يتم في السبب المتقدم دون غيره
ثم ان المصالح في كتابه الذي هو مخطط هكذا طالعان شرطان كونه مقدورا فالنظر والا فله
ويذا وفق سياق الكلام لشمله المذاهب الثلاثة المعتره الا انه يدل على ان العقد غير
مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بان كونه مقدورا لا يحتاج الى
قصد واختار اخره ويترجم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور ناطقا قال الامام الرازي
ان

هذا

ان اريد اول الواجبات المقصودة بالعقد الاول فهو المعرفة عند من مجملها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم كالحاصل عقيب متدورا بل واجب الحصول وان اريد
اول الواجبات كيف كانت فهو العقد وقال ابو هاشم سواي اول الواجبات
الشك لان العقد الى النظر بلا سابقه شك يقتضي طلب تحقيق الحاصل او وجوده
مع ما ينبغي ان لا ترى المكلف اذا قصودت طريقه في المطاف ان جرت به كان حاصلا وان
جرت به يقتضي كانه ما نال وانت تعلم ان انهاء اجرام لا يستلزم الشك لجواز
ان يكون هناك طين بالمطاف وينتقض فحيز العقد الى النظر لتحقيق العلم ورد قول ابى هاشم
بوجوبين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وقيل نظر اذ لو لم يكن الشك
مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان المقدمه نسبتها الى الصديق سواء عند ابى هاشم
مقدور عنده فكون الشك ايضا عنده مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور وقال الاندي
والحق ان ابتداء الشك غير مقدور بل بعد بل هو واقع غير اختاره الا ان دواءه مقدور
اذ لا ان يترك النظر في عدم الشك وان ينظر في عدم الشك وانت خير ان ما قاله
لا يمنع ابنا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على العقد الى النظر سوا ابتداء الشك
لا دواءه الثاني وسواء الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده متقدم على الشك
على ما يقتضيه ما عده لان الخوف المتقضي لوجوب المعرفة انما ينافي عنده من الشك
الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن روية انما العلم واذ كان وجوبها
متقدما بوجوب الشك عنده فلا يكون اجابها اجابا له ولا مقتضا لاجابه كاجاب
الكوكبة لما كان مشروطا ومتقدما بوجوب الشك عنده فلا يكون اجابها اجابا له
محصول الصواب لم يكن كاجاب التحقيق الصواب ولا متلما لاجاب تحقيقه انما يقع
ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع للنظر التام والتوسل الى معرفة الله
تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بما عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه ذلك
اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان
ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع في بل ما آخرا واخرته المنيه قبل انقضاء النظر وحصول
المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات فيه احتمالات
والاظهر عصيانه لتقصيره بالآخروان بتعذر عدم اتساع الزمان لتحقيق الواجب كراهة
يصح طاهره فمفطرم يحض في ذلك اليوم فانها عاصية وان طهرتها لم يمكنها اتمام الصوم
واما خصل النزاع بالنظر لاقتضاء زمانا يتاخر فيه التحقيق الذي ذكره خلاف القصد واما المراد

اشم

مطل

مطل

والارتباط بين المقدمتين فان من علم ان هذه بقوله وكل من علم عاقل قد رآه مستحق البطلان فينبغي
 انها حامل وما هو اي لم تكن حامل الا لا بد من ان يرتبط الصغرى بالكبرى وانما راجع هذا
 الجرح الذي هو هذه البقعة تحت ذلك الكلي الذي هو كل من علم عاقل قد رآه مستحق البطلان
 بل من كونها عاقل ولم يبين انها حامل ومنه الامام الرازي وقال ليس ذلك النطق شرط
 لا فائدة النظر العلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وان احد المقدمتين مرتبط بالآخر
 تصديق اخر متاخر للتصديق بالتصديق فلو وجب العلم اي بان هذا مندرج في ذلك وان
 هذه مرتبطة بتلك كانت هذه النقطة التي وجب العلم بها مقدمة اخرى متقدمة اليها اي الى
 المقدمات الاخر مرتبة معها وجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ولم يتم
 التسلسل فمتنع حصول العلم بالخط والحواس لان ان ذلك الذي وجب العلم به
 اخرى ذلك النطق الذي اعتبره ابن سينا ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال
 هكذا فليس يبيّن الى ذلك مطمح لاس من قبل حاصل معلوم ولا يبيّن ايضا الى ذلك الا بال
 النطق للجهة التي لا لها صاد موديا الى المطافا والاشارة بالنطق للمقدمة المذكورة الى تلك الملاحظة
 وهي من قبل التصديق دون التصديق فالتسلسل وقد اخرج البعض معنى الباطني اليها وهي
 على راي ابن سينا وكون النطق شرط للاندراج باختلاف الاسكال في الجلاء والجلال في
 الاناج فانما يحدس كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان الاناج احدهما
 يستجيب حتى وانما فيحتاج الى بيان وما ذاك الا لان مية الاول مرتبة من
 الطبع سلف لها بالبدئية ومية الثاني بعيدة منه فلا يتنطق بها الا بدليل وتبيين وفيه نظر
 لاختلاف اللوازم في الاسكال فقد يكون اناجا لبعض من تلك اللوازم اظهر من اناجها
 لبعض اخر منها وتفصيل الكلام ان الاسكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات
 واما في الناج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللزوم في
 احدهما عكس اللزوم من الاخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد عتقنا ايضا بان
 ان يكون الاختلاف في الجلاء والجلال لاختلاف اللوازم او لاختلاف اللزومات
 او لاختلافها فما كان اللزوم من امر من قد يكون بنا ولا يكون من امر من اخر من
 احدهما واما اخر بنا والحى ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للاندراج اجتماع المقدمتين
 معاً في الزمن مرتبين على ما ينبغي فليس لانه لو كان حصول المبادى وحدها بما ترتب معتبراتها
 كافيا في حصول المطك كان العالم بالاضايا الواجب قبولها عالم بجميع العلوم لانها الكليات
 الى الفروقات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادى مية مخصوصة عارضة لها

الصغرى والكبرى

لـ

استيعاج عاميهاوي

من صودة للنظر كما مر في ادراكه واداء الاجتماع المذكور فتتبع اذا لاجه سببا بترتب
 المقدمات على مية السكال الاول الى امر اخر والحاصل ان لا بد من المقدمتين من الترتيب اليه و
 من ان يكون لها مية مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب واليه او اليه المخصوصة فلا يلزم
 على كونها شرطاً سوى قصة جلاء الاسكال وحيايتها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في
 البقعة اما بجمع عند الذمول عن احد المقدمتين واما عند ملاحظة الترتيب على الترتيب اللاتي فلا يلزم
 ذلك المثال نعم اذ لو خطا الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب متوقفاً وامكن ذلك الظن
 المقصود العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على الدلول بل بما يار العلم
 لدلول قال الامام الرازي ما دليل يستدرك كوجود العالم ودلول لازم كوجود الصانع ولا
 مية نسبة بينهما متاخرة عنها ولا سكال انها متاخرة فيكون العلوم المطلقة بها متاخرة ايضا
 قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما يقول العالم يدل على وجود الصانع بحدوثه او امكانه فالدليل
 هو العلم بوجه دلالة ملاحظة او الامكان وهو متاخر له عارض قال اخرون لا يجب ذلك
 اي كون وجه الدلالة متاخر للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظراً الى ذاته والاى وان لم
 يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يباينه لزم التسلسل لا مثل
 الكلام الى ذلك الوجه الذي سبب دلاله الدليل كالامكان مثلاً فانه ايضا يدل على
 على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يباينه واحد وث الذي هو وجه الدلالة
 ليس غير العلم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله تعالى والصانع
 بل كل ما هو متاخر له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثم امر ثالث هو غير العالم والصانع
 فتدل العالم على الصانع فليس ثم امر ثالث هو غير الدليل والدلول وهذا الذي ذكره هو
 قرب ما قال صاحب صنعة السالكين لا سواد لا غير كما ينبغي بل يشبه ان يكون فرعاً لذلك فان وجه
 الدلالة منه للدليل مستوقف عليه اي ما ذكره مشايخنا من حال الصنعة مع الموصوف قال اقر
 المحصل هذه المسألة انما يجري فيما بين المكلفين عند استدلالهم بوجود ما يسوي الله تعالى على وجوده
 فيقولون لا يجوز كون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده متاخر لها اذ المتاخر لوجوده تعالى نظر
 في وجود ما سواه والمتاخر لوجود ما سواه بوجه وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة متاخر لوجوده
 وسواء اعتباري ليس بوجوده في الخارج كالامكان او الحدوث **المصدر الثاني**
 الظاهر الذي يتبع فيه النظر هو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد الاول في
 تقديره وتيسره الى قسمة الاوليه سوياً الطريق ما يمكن التوصل بصريح الطريقة الى المطلوب
 اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً لعدم التوصل بل بئس الامكان وفيه النظر

في ان العلم بدلالة الدليل

صفحة
مودة

بالفهم لان النابذ لا يستلزم المطر فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة واراد
 بالنظر في ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليناول المفرد الذي من شأنه ان اذا نظر في احواله
 اوصل الى المطر كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير
 ما خود مع الترتيب وح يلزم تناوله لكلمات اذ لم توجد مع ترتيبها واطلق المطر ليتناول
 المطر النقودي والتقديرين وكما كان الادراك انما تصور انما تصديق بذلك المط الادراك الذي
 يطلب بالنظر فان كان المطر تصورا يسمى طرفة الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه موقفا
 وان المطر تصديقا يسمى طرفة دليلا وسواي الدليل المعنى المذكور بذلك المط الادراك الذي
 القيم الرطب الموصل الى طرط المطر. والقطر الموصل الى الجرم والقطع كالعالم الموصل الى العلم
 بوجود الصانع وقد يخص الدليل القطر ويسمى القطر امانة وقد يخص الدليل ايضا مع التحقيق
 الاول بما يكون الاستدلال فيه من العلول كما يحكي على العلم كتحقق الاخطا ويسمى امانة
 اينا ويسمى عليه وهو ما يستدل فيه من العلول على العلول تعليلها وبرهانها لما لم يتوصل
ان في الموقوف قبل موقفة الموقوف لان موقفة راسب لما فلا بد ان يتوصل بها
 غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلي منه اذ لو ساو
 في الجلاء وكان اجلي منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا فنرفع على كونه اجلي لا يعرف
 بما لا يعرف الالة فانه لا يكون اجلي منه سواء توقفت موقفة راسب واحدة ويسمى دواصر كما ذكره
 الشمس كوكب نهاري وانها زمان كون الشمس طالعة او اكثر ويسمى دواصر كوكب
 الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدرج والتدرج وقوع الشيء في زمان والزمان
 مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط اخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص
 ليحصل التميز اذ لو لاه اي لو لا كونه مساويا لدخل فيه غير المعروف على تقدير كونه اعم
 او من وجه فلم يكن ما قام من دخول غير المعروف فيه ولا يطرأ او سوان كون بحيث كل
 صدق على شيء صدق عليه المعروف ايضا واخرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخف
 اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعروف ولا متمكنا وسوان يكون بحيث
 يصدق على كل ما صدق عليه المعروف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما
 اليه المتأخرون اذ حصل التميز التام بحيث يميز افراد المعروف من جميع ما عداها
 ولا يمتزج شيئا منها بغيرها واما المندرجون في فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن
 ما يغيره ومنه ناقص من غير بعض ما يغيره وصرحوا بان المساواة شرط لجوده المرسوم عن
 كمالا ينال ليس من المرسوم ولا على ما سوسه وجوزوا الرسم بالاعم والاضيق بذلك

سكان

المعرف كمن يعرفه قبل
 الموقوف

في تعريف الموقوف
 انما هو ان يعرف
 كل ما عليه من القوة
 والاضيق بالاعم
 والاضيق بالاعم
 والاضيق بالاعم

بما ان
 ان في

نحوه
 تعريفه

بان الموقوف لا بد ان يميز عن بعض الاغيار فان لا يميز الشيء عن غيره اصلا
 لم يكن سببا لتصوره واما التميز عن جميعها فليس شرطه لان التصورات المتكثرة
 كما قد يكون بوجه خاص الشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي
 او عرضي بحيث ان يكون كاسب كل منها موقفا فاما واة شرط للمعرف التام
 دون غيره حد كان او رسما ولا بد فيه في الموقوف من تميزه بذلك المط الادراك فان كان
 المميز ذاتيا سمي الموقوف حدا والاسمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الدلائل
 المشتركة منه وبين غيره المسمى بالجنس القريب تمام ما حدته من مركب من الفصل والجنس القريب
 واما رسم تمام مركب من الخاصة والجنس القريب والافاقض اما حدنا قضا سوا كان
 الفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الجدة واما رسم
 ناقص سوا كان بالخاصة وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في
 الرسم والمركب اذ لم يكن بد من التصور حدنا جوازا حدنا ما ونا قضا دون البسيط غير
 ولا يكون ذلك المميز بد من التصور حدنا جوازا حدنا ما ونا قضا دون البسيط غير
 كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة منه بحيث يكون تصور ما مستلزما لتصوره كم
 والا اي وان لم يكن خاصة كذلك فلا رسم فان كان ذلك الكسبي الذي لا يمكن
 الخاصة مركبا لم يكن رسم التام تركب منه القريب مع خاصة والافاقض ومنها
 احوال من التعرف الاول التعرف بالثال سوا كان جريا للموقوف كقولك الا رسم كزيد
 والفعل كغضب او لا يكون جريا له كقولك العلم كزيد او الجمل كاطلعه وهو بالحيثية تعريف
 بالمشابهة التي بين ذلك الموقوف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مبنية للتمييز
 فهي خاصة لذلك الموقوف فيكون التعريف بها رسما ناقضا خلا في الاقام الادبية
 المذكورة في الموقوف والا اي وان لم يكن تلك المشابهة مبنية للتمييز لم تصح للتعريف
 بما ليس التعرف بالثال قضا على حدة ولما كان استنباط العقول الناصرة بالاشبه
 كثيرا اشاع في مخاطبات المتكلمين التعرف بها التال في التعرف اللغوي وسوان لا يكون
 اللفظ واضح الدلالة على معنى فيتم لفظ اوضح دلاله على ذلك المعنى لتوكل التعريف
 لا يندرج في هذا تعريفه اذ بها افاده تصور غير حاصل انما المراد به تبيين وضع
 له لفظ التعريف من بين سائر المعاني ليلفت اليه ويعلم انه موضوع بازاء قاله الى الصدق
 وسوطيق اهل اللغة ونارج عن الموقوف الحقيقي واقامه الادبية التي ذكرت وحقه ان
 يكون باللفظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يتقدمه تبيين المعنى لا تعقبه واعلم

فان لا يمكن تحديده اذ لا يعرف
 فان تركب عنها مركب
 والبسيط

الحد

نحوه

[illegible]

[Faint handwritten Persian script at the bottom of the page]

卷之四

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, containing several lines of text.

[illegible]

الثالث

فصل في هذا ما ذكرناه من انواع الاستدلال مع انه من قبل القياس اتفاقا ولذا قال بعضهم
 ان استدلال الكل على اجزائه او باحد المتساويين على الاخر فهو الياس فقلت الحق وانا اقول
 في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيواني لا يتصور له مفهوم الناطق فان
 لما حطت مفهوم الناطق هو الامر الذي يميز الحكم بهاي الحيوانية على كل واحد واحد من افراد
 الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من خيرات الانسان ولا شك
 ان كل واحد منها خري لمفهوم الناطق فرجح الى الاستدلال بالكل على اجزائه وقد يجب ان
 كل واحد من المتساويين يميز بجزئيا اضافيا لاخر اذ يميز كل منها موضوعا للاخر كليا ومعنى
 اندر اجزائه ولا يخفى بعده وعدم جبرايه في مثل قولنا بعض احيوان ابيض وكل اسود
 كذا ومناكث اخر وسوان الياس الا يستل في المنفصل في مثل قولك كل كانت الشمس طالما
 كان النهار موجودا لكنها طالمة او كمن النهار ليس بوجود لم يستدل فيه بالكل على اجزائه
 اصلا وكذا الحال في الايتيائي المنفصل في مثل قولك اما ان يكون زيد في البحر اما ان
 لا يفرق كذا ليس في البحر فلا يفرق او كذا عرق فكون في البحر فالحواش ان يقال الياس
 بن الدليل والمدلول بالاشمال كما ذكره واما بالاستدلال الذي لا استعمال معه فاما
 كافي الاستنباطات المنفصلة واما الاقرانيات الشريطية فزاجحة اما الى الاستدلال او
 الاشمال فاقبل المقصد الرابع القياس وهو العدة لافادة اليقين فان استدل
 لا يندبينا الا اذا كان قيايا مقبها وكذا التمثل لا يندبه الا اذا كانت العدة في طبيعة
 وح رجح الى الياس سكذا البند مسكر وكل مسكر حرام صورة خمس الاولى ان يعلم حكم الحكم
 او سبلي لكل افراد شي سوا الاوسط ثم يعلم بثبوت اى ثبوت ذلك الشي الذي هو الاوسط
 لاخر هو الاصف كذا او بعضه فيعلم بثبوت ذلك الحكم الاجابى وايتبلي للاخر كذا كذا
 اى كذا او بعضه قطعا صلا ببدنه فقد اش رالى كذا كبرى السكل الاول واجاب صفه
 مع فعليتها والى نتائج الرابع اللازمة من ضرورة الاربعة لزوما ضرورة الثانية ان يعلم حكم
 اجابى او سبلي لكل افراد شي سوا الاكبر ومتابله اى ويعلم متابل ذلك الحكم لاخر هو الاصف
 كذا او بعضه فيعلم سلب ذلك الشي عن الاخر كذا او بعضه فظهر ان السكل الثاني بح في
 كيلة الكبرى واخلاف مقدميته سلبا واجابا بحيث تستع اجتماعها في شي واحد فيكون
 ضرورة اربعة ايضا وانه لا يخفى الا سلبا كليا او جزئيا كحاج في العلم لزوم الى نوع تامل
 وسوان بكون الشي لو كان مابا للاخر لا يجمع فيه الحكمان المتباينان الثالث ان يعلم
 بثبوت امر من سوا الاصف والاكبر لثالث هو الاوسط ولابد ان يكون بثبوتها او ثبوتها

فصل في هذا ما ذكرناه من انواع الاستدلال مع انه من قبل القياس اتفاقا ولذا قال بعضهم ان استدلال الكل على اجزائه او باحد المتساويين على الاخر فهو الياس فقلت الحق وانا اقول في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيواني لا يتصور له مفهوم الناطق فان لما حطت مفهوم الناطق هو الامر الذي يميز الحكم بهاي الحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من خيرات الانسان ولا شك ان كل واحد منها خري لمفهوم الناطق فرجح الى الاستدلال بالكل على اجزائه وقد يجب ان كل واحد من المتساويين يميز بجزئيا اضافيا لاخر اذ يميز كل منها موضوعا للاخر كليا ومعنى اندر اجزائه ولا يخفى بعده وعدم جبرايه في مثل قولنا بعض احيوان ابيض وكل اسود كذا ومناكث اخر وسوان الياس الا يستل في المنفصل في مثل قولك كل كانت الشمس طالما كان النهار موجودا لكنها طالمة او كمن النهار ليس بوجود لم يستدل فيه بالكل على اجزائه اصلا وكذا الحال في الايتيائي المنفصل في مثل قولك اما ان يكون زيد في البحر اما ان لا يفرق كذا ليس في البحر فلا يفرق او كذا عرق فكون في البحر فالحواش ان يقال الياس بن الدليل والمدلول بالاشمال كما ذكره واما بالاستدلال الذي لا استعمال معه فاما كافي الاستنباطات المنفصلة واما الاقرانيات الشريطية فزاجحة اما الى الاستدلال او الاشمال فاقبل المقصد الرابع القياس وهو العدة لافادة اليقين فان استدل لا يندبينا الا اذا كان قيايا مقبها وكذا التمثل لا يندبه الا اذا كانت العدة في طبيعة وح رجح الى الياس سكذا البند مسكر وكل مسكر حرام صورة خمس الاولى ان يعلم حكم الحكم او سبلي لكل افراد شي سوا الاوسط ثم يعلم بثبوت اى ثبوت ذلك الشي الذي هو الاوسط لاخر هو الاصف كذا او بعضه فيعلم بثبوت ذلك الحكم الاجابى وايتبلي للاخر كذا كذا اى كذا او بعضه قطعا صلا ببدنه فقد اش رالى كذا كبرى السكل الاول واجاب صفه مع فعليتها والى نتائج الرابع اللازمة من ضرورة الاربعة لزوما ضرورة الثانية ان يعلم حكم اجابى او سبلي لكل افراد شي سوا الاكبر ومتابله اى ويعلم متابل ذلك الحكم لاخر هو الاصف كذا او بعضه فيعلم سلب ذلك الشي عن الاخر كذا او بعضه فظهر ان السكل الثاني بح في كيلة الكبرى واخلاف مقدميته سلبا واجابا بحيث تستع اجتماعها في شي واحد فيكون ضرورة اربعة ايضا وانه لا يخفى الا سلبا كليا او جزئيا كحاج في العلم لزوم الى نوع تامل وسوان بكون الشي لو كان مابا للاخر لا يجمع فيه الحكمان المتباينان الثالث ان يعلم بثبوت امر من سوا الاصف والاكبر لثالث هو الاوسط ولابد ان يكون بثبوتها او ثبوتها

المقصد او غيره مع كافي الاستنباطات

سأله

اعلموا

المقصد الخامس الاول ان يعلم بثبوت امر من سوا الاصف والاكبر لثالث هو الاوسط ولابد ان يكون بثبوتها او ثبوتها

فصل في هذا ما ذكرناه من انواع الاستدلال مع انه من قبل القياس اتفاقا ولذا قال بعضهم ان استدلال الكل على اجزائه او باحد المتساويين على الاخر فهو الياس فقلت الحق وانا اقول في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيواني لا يتصور له مفهوم الناطق فان لما حطت مفهوم الناطق هو الامر الذي يميز الحكم بهاي الحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من خيرات الانسان ولا شك ان كل واحد منها خري لمفهوم الناطق فرجح الى الاستدلال بالكل على اجزائه وقد يجب ان كل واحد من المتساويين يميز بجزئيا اضافيا لاخر اذ يميز كل منها موضوعا للاخر كليا ومعنى اندر اجزائه ولا يخفى بعده وعدم جبرايه في مثل قولنا بعض احيوان ابيض وكل اسود كذا ومناكث اخر وسوان الياس الا يستل في المنفصل في مثل قولك كل كانت الشمس طالما كان النهار موجودا لكنها طالمة او كمن النهار ليس بوجود لم يستدل فيه بالكل على اجزائه اصلا وكذا الحال في الايتيائي المنفصل في مثل قولك اما ان يكون زيد في البحر اما ان لا يفرق كذا ليس في البحر فلا يفرق او كذا عرق فكون في البحر فالحواش ان يقال الياس بن الدليل والمدلول بالاشمال كما ذكره واما بالاستدلال الذي لا استعمال معه فاما كافي الاستنباطات المنفصلة واما الاقرانيات الشريطية فزاجحة اما الى الاستدلال او الاشمال فاقبل المقصد الرابع القياس وهو العدة لافادة اليقين فان استدل لا يندبينا الا اذا كان قيايا مقبها وكذا التمثل لا يندبه الا اذا كانت العدة في طبيعة وح رجح الى الياس سكذا البند مسكر وكل مسكر حرام صورة خمس الاولى ان يعلم حكم الحكم او سبلي لكل افراد شي سوا الاوسط ثم يعلم بثبوت اى ثبوت ذلك الشي الذي هو الاوسط لاخر هو الاصف كذا او بعضه فيعلم بثبوت ذلك الحكم الاجابى وايتبلي للاخر كذا كذا اى كذا او بعضه قطعا صلا ببدنه فقد اش رالى كذا كبرى السكل الاول واجاب صفه مع فعليتها والى نتائج الرابع اللازمة من ضرورة الاربعة لزوما ضرورة الثانية ان يعلم حكم اجابى او سبلي لكل افراد شي سوا الاكبر ومتابله اى ويعلم متابل ذلك الحكم لاخر هو الاصف كذا او بعضه فيعلم سلب ذلك الشي عن الاخر كذا او بعضه فظهر ان السكل الثاني بح في كيلة الكبرى واخلاف مقدميته سلبا واجابا بحيث تستع اجتماعها في شي واحد فيكون ضرورة اربعة ايضا وانه لا يخفى الا سلبا كليا او جزئيا كحاج في العلم لزوم الى نوع تامل وسوان بكون الشي لو كان مابا للاخر لا يجمع فيه الحكمان المتباينان الثالث ان يعلم بثبوت امر من سوا الاصف والاكبر لثالث هو الاوسط ولابد ان يكون بثبوتها او ثبوتها

الضروريات لحوار جلال شانه محض لا زاما واللام في قوله لعدم الدال على ثبوتها
مقتضى بالحوار والمعنى ان اذا جاز ثبوت ما لا دليل عليه في جواز ان يكون كمال الجاهل محضنا
لا زاما لاننا من قبل ما لا دليل على ثبوت وانت انت النظر ايتضا لحوار مراض للدليل على
لعدم ما لا يد لنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل اننا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري
فان جوازنا دليل عليه والحاصل اننا لا نستدلنا بدليل على حكم نظري فان جوازنا ان يكون
لذلك الدليل مراض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المراض فلا جازنا
ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلا ينكسنا ولا لغتنا ومع هذا
التي لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان جواز ثبوت ما لا دليل عليه يوجب التراجع
في العلوم الضرورية والنظرية فيكون بطا واثارا الى ان في بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه
من غير متناه معنى ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جازنا ثبوت
ما لا دليل عليه لزمنا جواز اثبات ما لا يتناهي واثباته محال والحوار ان فوكم في سبيل معين
انه لا دليل عليه اما ان يريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم
الدليل على ذلك الشيء في نفس الامر ممنوع فان تبيينكم ادلة المبشرين وعدم وجدكم كمالا
ويلا عليه لانه ان ذلك لم يرد ان يكون سناك دليل لم يطلع عليه احد وليس يمكن عدم
الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان العلم تعالى لعلم يوجد العلم
لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم ان في فتقول عدم الدليل عندكم لا يند ولا يدل
على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والازم علم العوام وكونهم عالمين جازين باسناد الامور
التي لا يعلمون ويلا على ثبوتها وعلم الكهان المكرين لوجود القناع وتوجيه البسوة والحدود
اعني يلزم كونهم عالمين باسناد هذه الامور التي ليست عندكم ادلتها ولزم كون الاجل دليل
اكثر علما لان جلد دليل اي شيء كان دليلا يوصل الى العلم بعدم ذلك الشيء فينا وفي الجاهل
العالم فاما لعلنا عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فما علم العالم دليلا على ثبوت فان اعتاد
الجاهل باسناد عدم الدليل عندكم لما كان علما كان اعتاد العالم بثبوت جملة فيكون الاجل
بالدليل وفر علما بالاشياء مع انه اي العلم الدليل قد حدث في الاستقبال ومع هذا الاجال
لا يكون الجاهل في الكمال منذ البتتين باسناد المدلول وفي نهاية القول ان الدليل قد حدث
في الاستقبال كاجراء ان مع بالاعلم الاجراء من احوال الجنة وان رومتا دير الثواب
والغنايب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقنيا لاسناد المدلول
في نفسه والعلم بعدم الجاهل انما هو محضنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القابلة لكل

ثبوت

الاستياد

الاشياء كاشية او علمه كونه احد

علم الدليل

الاشياء كاشية او علمه كونه احد

في نفسه

كل لا دليل على ثبوت فانه يجب اسناؤه والا كان العلم بعدم الجاهل نظرا لا ضروريا وعدم
المعارض والعلل في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضرورية معلوم بالبدئية
فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الناجدة ووجودها لا نهاية له ان امتنع لقاطع
دل على امتناعه اليكس عليه اعني قاييس ما لا دليل عليه من الامور المتسامية التي
لم يدل قاطع على امتناعها لظهور النارق ح والاول وان لم يمنع لقاطع منع الحكم الذي هو
وجوب الاسناء فيه اي فيما لا يتناهي وجوز ثبوت في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها
ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت
يتلزم العلم بعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الاسناء يستلزم العلم بالثبوت
فيلزم من عدم دليل الطرفين في الاسناء والثبوت لجزمهما معا في شيء واحد لا يمكن عدم
دليل البسوة يدل على عدمها قطعا فانما اذا لم يجد مع ما يدل على ثبوتها جازنا بان
ليس بنا لكسبة بخلاف عدم دليل عدمها فانما اذا لم يجد مع ما يدل على عدم ثبوتها لم يخزم بان
نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود يستلزم للمعنى كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود
حتى يلزم ما ذكر من الجزم بالفيضين معا وايضا يلزم منا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما
للوجود اثبات ما لا يتناهي وهو مستغ وكيزم انه اي من كون عدم دليل الوجود يستلزم
لا اسناء فيه اي في ما لا يتناهي ولا يتسع هذا النفي فظهر الفرق وان دفع الاسكال لا اتول الجزم
بعدم ثبوت اي ثبوت من لا يند دليلا على ثبوت ذلك المذكور الذي هو عدم الدليل
على ثبوت بل الدليل القاطع الدال على ان لا يند محض صلي الله عليه وعلى اله وسلم ولولا هذا
القاطع لما جرحنا بعدم ثبوت ما لا يتناهي في اي الجواب عنه فالمرص ما ذكرنا ليس سوان الاسكال
بعدم دليل النفي على ثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهي
بل النقص انه لا فارق بينهما اي على الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو
جاز الاول جاز الثاني لكنه مستغ لوجه منها ما ذكرتم من ان يلزم من اثبات ما لا يتناهي
وانما يتشبه هذا الجواب لاثبات الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني فكيف لم ثبت
ودعوى عدم الناق مع ظهوره غير مبسوطة الطريق الثاني من دينك الطريقين الضمير
قاس القاييس على ان يردوا بما يملكونه اذا حاولوا اثبات حكم الله تعالى فيثبوت
على المكناات قيا سافيتا وطلعتون اسم القاييس عليه تم لكونه قابعا عن الجوايس
ولا بد في هذا القاييس في التماس التفتي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس
المقيس عليه وسواي هذا الاثبات بطرق اليقين بشكل جوازا لكون خصوصية الامر

لا استدلال بعدم دليل الثبوت على النقيض

الضعيف

لا كان عدم دليل البسوة بدل

في نفسه

الذي هو المتيقن عليه شرط الوجود الحكم فيه او كون مضمومة الفرج الذي هو المتيقن بانها
وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة وانما يثبت في اثبات العلة
المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور احدها الطرد
والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كل وجود ذلك المشرك وجد الحكم وكلما
عدم عدمه وذلك مثل ما قلت للمعترض من ان الاضرار بلا ضمانية سابقة ولا عصب الحق
بقبح في ان كثر ثم اذا قلنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال
عنه شيء من هذه الوجوه زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما
فلما ان قبح الظلم معان بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان حكمه بغيره بوجوه علة ولو
صح ما ذكر من ان الدوران يدل على علة المدار للديار دل على علة العلول المياوي لعلته
فان العلة دايرة معه وجودا وعدما وكونه على لياح قطعا وكذا المشرط وادير كذلك
الشرط المياوي والعلول ايضا دايرة مع الجزء الاخر من العلة وليس شيء من هذين الدارين
علة لداره فالاستدلال بالدوران على علة مقتضى هذه الصور فان قلت كون
المدار قسما للعلية معتزلا عن علة وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا محض
قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية
القيح في الفعل لا يثبت في اصله وان جاز ان يطين والمقصود منها انما يتم باليقين
دون الطين وايضا يجوز ان يكون الموتر في الحكم الدار امارة للمدار دون وج
لا يكون المدار علة للدار وقد مر في هذا الاحتمال الى اجمال كون الموتر امارة بوجوده
الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه اي على القادرين فيجب فيه وقدم فساد الثاني انها اي
المدار والدار متلازمان علميا يعني انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم غيره علم الدار واذا
علم غيره المدار بدونه يعلم الدار فدل على انه لا بد من ما يتاخره مثلا اذا علمنا في الفعل
هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم يعلم شيئا غيره باصلا او اذا لم تعلم فيه هذه الوجوه لم تعلم قبحه
وان علمنا سائر الاشياء فلو لا ان هذه الوجوه هي العلة للقيح لما لم يكن من مجرد العلم بها
العلم بقلنا فينتقض ما ذكرتم بالمضامين كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده
من غير ان يعلم غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبيين
ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علة كسب اي كسب لا يقتضيه ما ذكرتم ولا يكون باطلا
نفسه ولا كل ما يعلم به وحده غيره علمه لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العارضة
كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا لا يرى اما اذا علمنا ملاقات النار

المعترض من ان الاضرار بلا ضمانية سابقة ولا عصب

العلم بالابوة والبنوة

علمنا احتراقه وان لم يعلم شيئا اخر غير الملاقات واذا علمنا ان البدن الصحيح يتناول
الغذاء ايجبة علمنا حصول الشبح وان لم تعلم غير تناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق
انما يحصل بان بفعل البدن اقل من غير ان يكون للملاقات والتناول مدخل فيها لا يبر
وانت حيرت ان هذا الاتفاق انما هو بين المشاورة واما المعترض فربما خالفهم في ذلك
فلاولى ان قال ان كثيرا من المبيات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلة
بالعلم بوجوب العلم بالعلول معنى ان قولك العلم بالمدار وحده يصفى العلم بالدار فيكون
علة له مبنى على ان لا يكون علمه لشي لا يكون العلم به وحده يستلزم العلم بذلك الشيء
وقد بطلنا وعلى ان العلم بالعلم بوجوب العلم بالعلول وسنبين بطلانه في اشد العاليتين
تريين دليل اننا سنه على كونه كمالا بالكلية الثالث الدوران لو لم يدرك
الدار علة للدار وجاز مع ان يكون الدار معلما بغير المدار كما ان مدارية المتحركة الى علة
غير الحركة مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح باب التشكيك
في العلل والعلولات قلنا ان سلم المتأخر من المتحركة والحركة اي لا تأخر بينهما عند
فلا يتصور شك دوران وعليه ولان سلمنا كما هو مذموم مقتضى الاحوال فلا يبريد
بالحركة الا بوجوب الحركة فاذا قيل لنا جواز الاسباب المتحركة الى غير الحركة كان مما
جوز ان يكون الموجب للمتحركة غير ما هو موجب لها فادع ظاهرا والمحصل ان
العلية منها معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القبح في دلالة على
العلية القبح في العلة المعلومة بوجه لفر الرابع المتأخر الذي زعم انه يجوز ان
يكون موافقا للدار ان لازم المدار وسواء بحث لا يثبت احدهما عن الآخر حصل
حاصل المظ الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المتأخر وكلما وجد المتأخر وجد
الحكم المظ الذي هو قبح الفعل الدار مع تلك الوجوه مثلا والاي وان لم يلزم لم
يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا لانه ان كان المتأخر اخضر لم يكن
المدار مدارا لانه ان كان كلف وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا لانه ان
قلنا لعل المدار لازم للمتأخر اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اي في كل
ان المتأخر اخضر من المدار موجود معه فيما عدا النزاع فيه فيوجد الحكم مثال وغير
موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم منها مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما
عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المظ وثانها
اي ثاني امور التي هي شرط الطريق المبينة للعلم المشترك البير وسوسمة غير محضه كان يقال

البشع

المعترض

الذي

منه

ما سئل في اصول علم الله في
البر والتعظيم

مثلا علم كون السواد مريئا اما وجوده او كونه عرضا او محذا او لونا او كونه شيئا او الكتل
بطسوى الوجود والندسجاء موجود فيصير روية فاذا قيل قد يكون العلم المتقننه
لصحة الروية في السواد امر اخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على
ثبوت ذلك الامر الاخر فتشقى ويدرج الى اول الطريقين وقد اكشك لك صفة
والثاني انما هي الامور التي هي اسر الطرق في اثبات العلم المستكة الارامات وهو
القياس على ما يقول به الخضم علم فاروق تجد في الاصل الذي يقول به الخضم ولا توجد
في الفروع الذي يقيس عليه قال الامام الرازي وسي اي الارامات من انواع القياس
بالحكمة فانه يكون على صورة قياس الطرداما في اثبات كقول الاشعري الله تعالى
عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في المنق كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره
لا يولد و اخرى يكون على صورة قياس القياس العكس كقول الاشعري في خلق الاعمال
لو كان البعد فادرا على الجاد كان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على
الاجاد ايضا وسوى هذا النوع من الاستدلال القياسى ليس للارامات لا يثبت اليقين
لان حكم الاصل غير متيقن بل هو متيقن عليه فيما بين المتاحقين ولا يثبت الارام ايضا لان
الخضم ممن منع وجوده الاصل في الفروع ومن منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم
له علمه فمى ليت موجوده في الفروع وان لم يسلح كذا العلم منع حكم الاصل لانه انما قال
لاجلها فمذاقياس مركب الاصل كما عرفت في التذكرة فلهذا في ان يقول انما علمت بان مريد
الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جارية له والصفات الجارية معللة
والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة
جارية لغير الفرق والامنت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار
العبد على الاعادة لانه لا يوجد في الاجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون
عين القدرة المتعلقة بالاجاد او غير ما والاول بطلان القدرة المتعلقة بالاجاد لما يجب
كل وقت تعلق بقدرة على حدة فلو تعلق في بعض الاوقات بالاعادة باعدم وسي
ذلك الوقت متعلقة بالاجاد مقدور اخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد
في محل واحد متعلقة بالاجاد شيئين وذلك يقتضى تعلق تلك القدرة بما لا يتباين من المبدوءا
اذ ليس عددا واولى من عدو فيلزم ح بطلان التباين بين القادر والقدر والقياس
ايضا بطلانه اذ كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة باجاده كانت القدرة
متعلقة بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واجدة من القدرتين بشخص على حدة

لا عند علمه في
العلم

قول الاستدلال بالانفصال فادرا على الاعادة

فيلزم وجوده مدورين قادرين وموحد في هذه الاصول التي اعتمدتها ساقتي الى
الحكم بمتى لا تقدر البعد على الاعادة دون الاجاد فان صح في الفرق وان
فبعدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار البعد على الاعادة ايضا واعلم ان
عدا الارامات من طرق اثبات العلم المستكة سهون المحصل لانه قسم من القياس
بالمشقة كما تحققت وهو عرفت بذلك حيث قال وهو القياس الى اخره وانما وقع منه
هذا المشوينا على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضمنية اربعة الاول
قولهم لا دليل عليه بحسب نفيها من صفة ثم قال الثاني العكس الذي من انواع الغائب
على الشاهد او العكس والمقام المسك في بيان كون الحكم في الاصل معللا ببعده بوجوده
في الفروع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس ويستوي مباحثه ثم قال
الطريق الثاني في اثبات علمه الاصل في الاقبة العقلية السرد والتقسيم وضمة ثم قال
والثالث الارامات وسي بالحكمة من انواع القياس واراد ان الارامات ثلث
الطرق الاربعة الضمنية التي جعل رابعها التمسك بالادلة العقلية في المباحث العقلية التي
يطلب فيها اليقين فتوهم المصرا اذ ثلث الطرق المثبتة للعلم المستكة لمقصود
السادس في المقدمات اي القضايا التي تسع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق
الى التدين مطلقا على فمين قطعية يستعمل في الادلة العقلية وطنية يستعمل في الامارة
فالقطعية اي اليقينية واليقين مواعدا ان الشيء كذا مع مطابقتها للواقع واعتناء به لا
يمكن ان يكون الاكذ او الكراوان التظلية اليقينية الضرورية التي هي الجاد الاول سبع
الاولى الاوليات وسي بالاجاد والنسب عنها بعد تصور الطريقين وملاحظة النسبة بينهما
فمنها ما سيجلى عند الكل بوضوح تصورات اطراف ومنها ما سوحى لهما في تصورات
هذا القسم لا يخفى ايضا على الادمان المشتلة انما فذة في التصورات انما في قضاياها
معها وسي قضاياها كون تصورات اطرافها بلزوة لقياس وجوب الحكم منها وسي قربة
من الاوليات نحو الاربعة متقنة بمتساويين في زوج فالنقطة هي قولنا الاربعة
زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي متقنة لمتساويين وكل متقنة لمتساويين
زوج الثالث اثباتها وسي بالحكم بها العقل كحرج الحس الظاهر كمن بوجوده
وكونها مضنية وكون ان راحة وتسمى هذه محسوسات الحس الباطن كالحكم بان
فكرة واننا غضا وخوفا ويسمى هذه وجدانيا وتسمى اعتبارية ويعد منها ما جده
بنحو سبيلها لانها كشورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا ينفذ الاحكام

في اصول علم الله في
البر والتعظيم

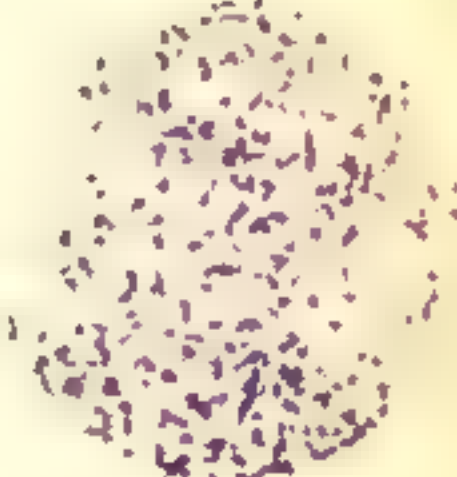
الاولى من الاوليات
التي هي الجاد الاول سبع

في اصول علم الله في
البر والتعظيم

كافي قوت هذه الحجة وانما الحكم بان كل اعادة فيستند من الاجسام بحريات
كثيرة مع الوقوف على هذه الحجة لا احاسيات بلزعة بعد النفس ليقول العقدة الكلي من
المبدء البياض ولا شك ان ملك الاحاسيات انما يودي الى اليقين اذ كانت صافية
فلولا ان العقل منزوع من الحيل والباطل من الاحاسيات لم يترتب الصواب عن الخطا الرابع
الجزات وهي الحكم العقل وابطط الحس مع المكرو ولا بد مع ذلك من قياس خفي
سوان العاكس الوقوع المكرو على نهم واحد اياها واكثر لا يمكن التماثل بل لابد ان يكون
مناك سبب وان لم يعرف ما يهت ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود
السبب قطعا وذلك حكمة بانه عالم حكما حسييا وكذا لما كان هذا اختلاف جبال التمر
في شكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حركته ان نورها يستند من
نورها ولا بد في الحدييات من كثر الاشياء وبقاها العاكس الحس في كافي الجزات
والفرق بينهما ان السبب في الجزات معلوم السبب يحمل المادية فلذلك كان اليك
المقارن لما قياها واحدا سوانه لو لم يكن لعلمه كين اياها ولا كثيرا وان السبب في الجزات
معلوم السبب والمادية معا فلذلك كان المقارن لما اقيته تحسب اختلاف العقل
في ما يمتا اياها وحق المتواترات وهي الحكم بها بحر جباة تتبع نواطهم على الكذب
لكلها بوجوده وحقا لينوس ومن اعتبر في التواتر عددا مينا فقد احوال فان ذلك
يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معا اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد وثا
في المتواترات من كثره وقاس خفي وان يكون مستند الى المشاهدة فيكون الماحصل
من التواتر علما جريا من شأنه ان يحصل للاجسام في ذلك لا يقع في العلوم بالذات كالجسوسا
السابع الوحيات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادف كونه حرم في جهة
فان العقل يصيد في احكامه على المحسوسات ولطبا بهما كانت العلوم الجارية تجري الهندس
شديدة الوضوح لا كما يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في غير ما خلف حكم في الجزات
والمعتولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه مناك كما ذبا حكمه بان
كل موجود لابد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان هذه الدعة من هذه المبادئ الاولى
التي هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الاصول البهية كالبه والحيوان او تدريس
المنظرة بالاعتقاد المصادفة للاوليات كالبعض للبال في العوام ثم القيا النظر في العاكس
ثم المشاهدات ثم الوحيات واما الجزات والحدسيات والمتواترات فهي وان
كانت جمة للشخص مع نفسه لكنها ليست جمة على غيره الا اذا شارك في الامور المتفق بها

تفسير في بيان ان هذه الحجة لا تستند الى الاجسام بحريات
بل تستند الى العقل منزوع من الحيل والباطل من الاحاسيات
لأن العقل اذا كان صافيا لم يترتب الصواب عن الخطا
والسبب في الجزات معلوم السبب يحمل المادية
فلذلك كان المقارن لما قياها واحدا سوانه لو لم يكن لعلمه كين اياها ولا كثيرا

تفسير في بيان ان هذه الحجة لا تستند الى الاجسام بحريات
بل تستند الى العقل منزوع من الحيل والباطل من الاحاسيات
لأن العقل اذا كان صافيا لم يترتب الصواب عن الخطا
والسبب في الجزات معلوم السبب يحمل المادية
فلذلك كان المقارن لما قياها واحدا سوانه لو لم يكن لعلمه كين اياها ولا كثيرا



من البهية والحدسي والمتواتر فلا بد ان يتبع باحدا على سبيل المناكرة ووجه الحكم الاستدلال
في هذه البهية ان تصور الطرفين ان كني في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكن
فاما ان يحتاج العقل الى مرتبة اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو
الوحيات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى مرتبة اليه القينية التي حكم العقل
بها وتلك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي العضا
قياسا بها منها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها سهوله فهي الحدسيات
او بصوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الاولى او يحتاج اليها فاما ان يكون
من شأنه ان يحصل الاجزاء وهو المتواترات او لا وهو الجزات فان العقل فيها يحتاج
الى التي ينضم اليها القضية وهو استماع الاجزاء في التواتر وكذا المشاهدة في البهية والى امراف
ينضم الى القضية وهو اليك الحس مما تكن القول فيه على القياس الماحصل بلا تهم كسب جديد
فلذلك ادرجت فيما قبله المدمات النفسية التي يستعمل في الامارة فطرا ربع امسكات
يقبل على انها مبرمته في موضع اخر كسب ايل اصول الفنة اذا سلم القضية وبني عليها الاحكام النفسية
لكنها مبرمته في موضعها مشهورات امن عليها اجم التقيير من العاكس فقد يكون مشهورة
عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الله واحد او عند طائفة كقولنا
الشر مطلقا وبالحكمة فالمشهورات ما حكم بها ليطابق الاراء عليها المصلحة عامة او رقة
اوجية او تاديات شرعية او انبالات خفية او مزاجية سوا كانت صادقة او كاذبة
مقبولات تروى من حسن الظاهر انه لا كذب كالمأخوذات من العلماء الاجزاء
والحكام الابرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد علم
استنادها اليهم مستعملة في الادلة النيلية كما ستعرفها بالمعروفة بالقراء كقولنا
بوجود السحاب المطر ونسكهم الان في ضعف مدمات مشهورة من التوهم اي
المكسبين دونات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا بآية
عدد غير متناه ليتبين الواحد قالوا ليس عدد اولي من عدد فينبغي العدد بالكلية كمن سبده
الوحدة فانهم اجتروا على وحدانية تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت
الثمان لم يكن اولي من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آله لا قياسي وذلك في حال
بالعدد بط لا قضائية الى ذلك الخ وكمن سبده عدم جواز تعلق علم واحدنا بمعلومين
فانهم قالوا العلم الواحد حادث لا يتعلق بالعلوم واحد اذ لو تعلق بالكثر منه لم
كن عددا اولي من عدد فيلزم تعلقه بعلومات لا نهاية لها هذا خلف وكمن سبده

تفسير في بيان ان هذه الحجة لا تستند الى الاجسام بحريات
بل تستند الى العقل منزوع من الحيل والباطل من الاحاسيات
لأن العقل اذا كان صافيا لم يترتب الصواب عن الخطا
والسبب في الجزات معلوم السبب يحمل المادية
فلذلك كان المقارن لما قياها واحدا سوانه لو لم يكن لعلمه كين اياها ولا كثيرا

تفسير في بيان ان هذه الحجة لا تستند الى الاجسام بحريات
بل تستند الى العقل منزوع من الحيل والباطل من الاحاسيات
لأن العقل اذا كان صافيا لم يترتب الصواب عن الخطا
والسبب في الجزات معلوم السبب يحمل المادية
فلذلك كان المقارن لما قياها واحدا سوانه لو لم يكن لعلمه كين اياها ولا كثيرا



تفسير في بيان ان هذه الحجة لا تستند الى الاجسام بحريات
بل تستند الى العقل منزوع من الحيل والباطل من الاحاسيات
لأن العقل اذا كان صافيا لم يترتب الصواب عن الخطا
والسبب في الجزات معلوم السبب يحمل المادية
فلذلك كان المقارن لما قياها واحدا سوانه لو لم يكن لعلمه كين اياها ولا كثيرا

منها والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو التلقي
المحس لا يتصور اذ صدق المحس لا بد منه حتى يثبت الدليل العقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت
الا بالتقليد وسوان يطرئ في البقرة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل واراو تسلسل
والثالث يعني المركب منها هو الذي يسمى بالنقل لتوقفه على النقل في الجملة فاحضر الدليل
في قسمين العقلي المحض والمركب من النقل والنقل هذا هو الحقيقي ثم قد يثبت الدليل الى
ثلاثة اقسام فاما مقدما في الترتيب فذلك يكون عليه كقولنا العالم مستقر وكل متغير حادث
وقد يكون عليه كقولنا تارك المأمورية عاص لقوله ثم افصحت امرى وكل عاص
يسمى العاص لقوله ثم ومن يعص الله ورسوله فان لا رجمه وقد يكون بعضها
ماخوذة من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك المأمورية وكل تارك للمأمورة
عاص فلما لم يمسس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من النقل والنقل فظهر منه تبليث
التمتيز كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي يطلب بالدلائل لما اقام احدا هو
ما يمكن عند النقل اي لا يمنع عن اثباته فلا يثبت حتى لو خلى النقل وطبعه وترك اعنقه
لم يحكم سناك نفي ولا اثبات نحو جالس عراب لان على مناره الا سكره فلهذا المط
لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان عابيا عن النقل وليس متاحا لستحال العلم بوجوده الا من
قول الصادق ومن هذا النقل تاجيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب
فانما تعلم اجابا والانبيا عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل
مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا ونحوه مجد حلي الله عليه وعلى اله وسلم
فهذا المطالب لا يثبت الا بالنقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدوران كل واحد منهما متوقف
ح على الاخر الثالث من المطالب ما عدا ما هو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة
على حدوث العالم او كنه اثبات الصانع وانه بان يستدل على وجوده بما كان
العالم ونحو الوحدة فان ارسا الى الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا لاجازان يثبت
التوحيد بالاوله السمعة فهذا المطالب يمكن اثباته بالعقل لا يمنع خلافا للدليل العقلي الدال
ويكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت لقطع الدلائل
التعليه بل عند اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب ولا يقل لا يند وهو مدني
المعتمد وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي توقف كونها معينة لليقين على العلم بالوضع اي
وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصه والارادة اي وعلى العالم
بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بعقل الله حتى يتبين مدلوله

العلم ثبت كونه عالما ومرسل لكل
ثم ثبت اجابا الرسل حدوثه
والثاني لا يتوقف وجوده على العلم
بوجوده بل على العقل لا يمنع خلافا
للدليل العقلي الدال عليه

جوامع

جوامع الالفاظ ونقل النسخ حتى تحقق مدلولات البينات التركيبية ونقل العرف حتى يثبت
مدلولات بينات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثمينة ثبت برواية
الاحاد ولان مرجعها الى اشار الرب وامثالها واقوالها التي يروونها عنهم احاد من الباقين
كالاصحى والليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على الغريب فان امر العيش
قد خفي في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شرا البخاريه وسر وعنها ثبت بالاقية وكما
يعني رواية الاحاد والتايس وديلان طيان بل كشيء والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف
على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المحضه التي كانت موضوعه بازيها في
زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى زمان اخرى اذ على تقدير النقل كون المراد بها تلك
المعاني الا الى المعاني الاخرى التي تنهيهما الا ان منها وعلى عدم الاشراك منها اذ مع
وجوده جاز ان يكون المراد معنى اخر متاير لما فهمناه وعدم الجواز اذ على تقدير الجواز
يكون المراد المعنى الذي لا يحتمل الذي تارة الى اننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في
الكلام شيء غير معناه عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما
اللفظ لا جميعه كما عرفت وانه وعدم التعميم والتاخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان
المراد معنى اخر لا ما ذكرناه والكل اي كل واحد من النقل واخواته لجوازه في الكلام حسب
نفس الامر لا يحرم بالبناء على غاية الظن واعلم ان بعضهم استقطبوا الاضمار بناء على دخول
في الجار بالنقصا وذكر النسخ كان المص اذ في التخصيص لان النسخ على ما قيل يخصص بالان
ثم بعد ذلك من الامور التي يعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض التي
الدال على نقصه دل عليه الدليل العقلي اذ لو وجد ذلك المعارض تقدم عليه الدليل العقلي
بان اول النقل عن معناه الى معنى اخر مثله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على
الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيا دل الالهي واد
بالاستيلاء او جعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل
اذ لا يمكن العلم بها بان حكم ثبوت مقتضى كل منها لا يستلزم اجتماع التخصيص والاستقصاء
بان حكم باثبات مقتضى كل منها لا يستلزم ارتقاء التخصيص وتعميم النقل على النقل بان حكم
ثبوت ما يقتضيه الدليل العقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي اجمال الاصل لرفع فان النقل
لا يمكن اثباته الا بالنقل لان الطرق الى اثبات الصانع ومعرفة البتة وسائر ما يتوقف
النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل النقل الذي يتوقف حجة عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم ثبوت

النقل

العلم

العلم

العلم

العلم

العلم

مقتضا وحده فقد ابطال الاصل الفرع وفيه اي في ابطال الاصل الفرع ايضا
اذ يكون صور الفعل متوعدة على حكم القتل الذي يجوز فساد وابطال فلا يكون الفعل مقطوع
الصحة فقد لازم من صحيح الفعل تنديده على العقل عدم صحة واذا ادى اثبات الشيء وتحقق
الى ابطاله وفساده كان من مقتضات نفسه مستلزما ليقضي بفساده وسافيا لما كان بطاوع
او لو امكن امكن اجتماع النقيضين عليه نفسه وتقيضه واذا لم يكن العقل بها ولا يقتضيها ولا يعلم
النسلي على العقل فقد عين تقدم العقل على النسلي وسواء لم ياتل جازان يوقف فيها فلما
حكم بثبوت مقتضى شيء منها بعد فلا يلزم من كمال المحالات لا نقول بامتناع لا يفر المبدأ
لان وجود المعارض العقل اذا اوجب التوقف لم يند الدليل النسلي اليقين ما لم يعلم عدم
ذلك المعارض واما الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب طريق
احتمال الخطا في الدليل العقل القطع في لابق النسلي حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية
القطعية فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النسلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقل لكن
عدم المعارض العقل غير يقيني اذا علم عدم الوجود مع الباطل الكاشف في جميع الادلة
العقلية وسواء عدم الوجود ان لا يثبت القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك
معارض عقل لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلائلها اي دلائل الادلة العقلية على دلالاتها يتوقف
على امور عشرة طينة يكون دلائلها ايضا طينة لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل كذا
مو الموقوف عليه في القوة والمائة واذا كانت دلائلها طينة لم تكن مبنية لليقين
بدل دلائلها هذا ما قيل والحق انها اي الدلائل العقلية قد مبنية اليقين اي في الشرعيات
بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة ثلث اينا تواتر اتمل كك القرائن على
استواء الاحتمالات المذكورة فاما علم احتمال لفظ الاصل ايها وكوتم من الالفاظ
المشودة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في مباحثها التي يراها منها الان
والسلك في سبيل لا يشبه في بطلانها كذا الحال في جبهة المأخوذ والمضارح والامر
واسم النا على غير ما فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراها منها في زماننا
وكذا رفع النا على نصب المفعول وجه المضاف اليه ما علم حاشيتها قطعا فاذا انضم الى كل
بذرة الاكساف قرآن مشاهدة او منقولة تواتر اعتمد العلم بالوضع والارادة وانشت
تمك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقل فيعلم من صدق القائل فانه اذا تميز
المعنى وكان مرادها فلا يكون هناك معارض عقلي لازم كذا في فادتها اليقين في

والحق ان الدليل
العقلية قد يثبت
اليقين

العقل

ان انا فادتها الدليل العقلية
والسلك في سبيل لا يشبه في بطلانها
كذا الحال في جبهة المأخوذ والمضارح
والامر واسم النا على غير ما فانها معلومة
الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراها منها
في زماننا وكذا رفع النا على نصب المفعول
وجه المضاف اليه ما علم حاشيتها قطعا
فاذا انضم الى كل بذرة الاكساف قرآن مشاهدة
او منقولة تواتر اعتمد العلم بالوضع
والارادة وانشت تمك الاحتمالات التسعة
واما عدم المعارض العقل فيعلم من صدق
القائل فانه اذا تميز المعنى وكان مرادها
فلا يكون هناك معارض عقلي لازم كذا في
فادتها اليقين في

العقلية نظر لانه اي كونها مبنية لليقين مبنية على انه ما حصل لمجرد ما اي لمجرد الدلائل
العقلية والنظر فيها وكونها قابلا صادقا بالجزم بعدم المعارض العقلية وانه ما الذي تباين
او يتقبل تواتر مدخل في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلية وسواء حصل ذلك
الجزم لمجرد ما وبذلك في نفسه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النسبي والاثبات فلما لم
كانت افادتها اليقين في العقلية محل بطر وتامل فان قلت اذ كان صدق القائل
يجز ما به لازم من الجزم بعدم المعارض في العقلية كما لازم منه ذلك في الشرعيات
والاحتمال كلاء الكذب فيها فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور بجزم العقل
بامكانها بثبوتها وانتماء ولا طريق لايها والمراد بالعقلية ما ليس كذلك وجاز ان
يكون من المستعانت فلما جعل هذا الاحتمال ربما لم تحصل الجزم بعدم المعارض العقلية للدليل
النسلي في العقلية وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية
في العقلية فانها لمجرد ما يثبت الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علمية
مختصة او علم بالبدية لزومها مما علم صحتها بالبدية وحسب احتمال ان يوجد ما يارضها
الاحكام البدئية لا يتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز
المسك بالادلة العقلية في المسائل العقلية ثم جزم المسك بها في المسائل العقلية تارة لا فائدة
التنكير كما في مسد حجة الاجماع وخبر الاحاد واخرى لا فائدة الطعن كما في الاحكام الشرعية
الزعية الموقف الثاني في الامور الباطنة اي ما لا يحقق من اقسام الموجودات التي هي لوا
والجوهرة والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان
كان كثر له وحدة ما باعتبار وكما للمائية والشخص عند القائل بان الواجب له ما يتبعها
لوجوده وسخصها يرا لما يمتد او يشمل الاثنين منها كما لا يمكن الخاص والحدوث والوجود
بالغير والكثرة والمعلولة فانها مشتركة بين الجوهرة فعلى هذا لا يكون عدم الاستماع للوجود
الذاتي والعدم من الامور العامة وكون البحث عنها منها على سبيل التبيين وقد يقال الامور
العامة بايتا وللمنومات باسرها اما على الاطلاق كما لا يمكن العام او على سبيل التبادل
بان يكون سوما على ما يتبادل متساو ولاها جميعا ويتعلق بكل من يدين المقابض عرض على
كالوجود والعدم واما جعلنا هذا الموقف فيما لا يحقق من تلك الاقسام الثلاثة او
قد اوردنا كل من ذلك اي ما يحقق بواجدها في باب علم من الامور المشتركة فلا بد لها
من باب على حدة وفيه اي في هذا الموقف ممددة بحسب تنديدها على مباحث الامور العامة
لكنها على تبيين المعلومات الى موضوعاتها واما خمسة مستقلة على مباحثها الممددة

لغيره

الامور العامة

والعرض

فكل ما لا يشك بالادلة العقلية

المعروف بالثابت والواحد
عند الحق

كتاب الحال والوجود

منه

في قسم المعلومات الى موصفات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع قيمت
مبنية على هذا انبسط الاربعه وبيان ذلك انما ان يقال ان المعدوم ثابت اولاً
وعلى التدرج من انما ان ثبت الواسطة بين المعدوم والوجود وهو الحال اولاً وهذه
اوجه احتمالات ذهب الي كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم هو
ليس شيئاً ثابت ولا واسطة ايضاً وهو مدبب بل الحق فالعلوم اي من شأنه
ان يعلم انما ان لا يكون له محقق في الخارج انما اعتبر مقتضى الخارج لانهم لا يقولون بالوجود
الذي ان يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الوجود فيه هذه قسمها
تسبها لما شان ودراجه الاحتمال الثاني المعدوم ليس ثابت والواسطة امر محقق اي ثابت
وقال في القاضى الباقلاني قولاً يستمر او امام الحرمين من ان الاشاعة اولاً فانه
رجع عن ذلك آخره وقال بعض المعتزلة ايضاً فالعلوم سبب على رايهم انما لا تحقق له ايضاً
وهو المعدوم اولاً لمحقق انما باعتبار ذاته اي لا يتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره
اي لمحقق بمانه وهو الحال وعرفوه بان صفة الوجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة
لان الذات وهي الامور الثابتة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير لا يتصور
تحققها بتا لغيرها فلا يكون حالاً وقولنا لوجود لان صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالاً
قولنا لا موجوده لخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذاتها فهي من قبل الوجود دون
الحال وقولنا لا يكون معدومة ليرجح السلوب التي يقتض بها الوجود فانها موجودة
لا احوال واعتر من الكافي على هذا السبب بانه منقوض بالصفات الشبيهة كالوجود
والسوادية وايضا صفة فانها عند عدم احوال حاصلة للذوات حالية وجودها وعدوها
والجواب ان المراد بكونه صفة للوجود انه يكون صفة له في الجملة لا ان يكون صفة له دائماً
هذا على مذنب من قال ان المعدوم ثابت ومنقصف الاحوال حال عدمه وانما على
مذنب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باقائه بالاحوال قالوا اعتراض
ساقط عن صفة الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مدبب كالمعتزلة
فالعلوم على رايهم انما لا تحقق له شيء نفسه اصلاً وهو المتق المساوي للشيء او لمحقق في شيء
بوجه ما وهو ان ثبت المتساوي للوجود والمعدوم الممكن ثم قسموا العلوم قسمين اخر فقالوا
وايضا فاما لا يكون في الاعيان وهو المعدوم ملكا كان او ممثلاً او له كون فيها وهو
الوجود والمثني عند عدم اخص مطلقاً من المعدوم لا خصوصاً بالمتنوع منه اي من المعدوم
وانت تعلم ان بعض الاخص مطلقاً اعم مطلقاً من تنقضي الاعم فيكون ثابت الذي هو

والاخص مطلقاً بالشيء
والمتنوع من الاعيان
وهو المعدوم لا يكون

فيض المتق اعم من الوجود الذي هو تنقضي المعدوم لصدة عليه اي لصدق الثابت
على الوجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على راي هؤلاء تنقضي لكن الاقسام
في الحقيقة ملته من المتق والثابت الوجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن
واما المعدوم مطلقاً فهو راجع الى المتق والمعدوم الممكن فلا يكون شيئاً رايها وكان لم
يثبت بيقين ثابت على رايهم الى الوجود والمعدوم كما فقد غيره ليبدأ بتوهم من
الطلاق المعدوم على المتق كون قيمته الثابت شيئاً منه لكنه منقذ بان قسم الثابت
هو المعدوم الذي لا يثبت اعني المعدوم الممكن ذلك لا يطلق على المتق انما يطلق
المعدوم مطلقاً وليس شيئاً من الثابت حيث الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال
حق ايضاً وسوقول بعض المعتزلة من مثبتى الاحوال فيقول الكاين في الاعيان انما ان
كونه بالاشتغال وهو الوجود او يكون له كون بالثبوت وهو الحال فيكون الحال الذي
هو قسم من الكاين في الاعيان ايضاً شيئاً من الثابت كما ان الوجود والمعدوم الممكن
قيمان له وغيره اي غير الكاين في الاعيان هو المعدوم فان لم يحقق وتقر في
ثبته ثابت والافني قالوا مقام اربعة فظهر ان الثابت الذي قابل المتق ثباتاً
غدا المذهب امور المنة الوجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث
ثبات الوجود والمعدوم الممكن فخط وعلى الثاني ثبات الوجود والحال فقط واما المعدوم
فالمذهبين الاخرين ثبات الشئ من المتق اي المتنوع والمعدوم الممكن وفي المذهب
الثاني رادف المتق كما في المذهب الاول الذي يراف فيه الثابت الوجود ايضاً
واما الحكم فالواقي يقيم الموجودات بالمكن ان يعلم ولو باعتبار انما لا تحقق له بوجوه
الوجود وهو المعدوم وانما لا تحقق ما هو الموجود ولا بد من الحيثية اي لا بد
من ان يفسر الوجود بخار ومنازه عن غيره فحقيقة يكون بها هو الوجود في الخارج
ذلك عن غيره بوجه شخصه لمتنوع بها اشتراكه بين كثير من الوجود الحرجي والا
فهو الموجود الذي مني فان الذم لا يدرك الا امر كلياً فالوجود فيه لا يخار عن غيره
الاحجب المانية الكلية بخلاف الوجود الحرجي فانه كخار عن غيره فمانية كلية
وتشخص رذائق ذلك الواجب تم موجوده خارجي وليس له شخص فبالحقيقة حتى كخار
بها معان غير وبان الجزائات المدركة بالحواس بخار عن غير ما بحقيقة والهوية
معاً وليس موجودات خارجية بل فمينة وقد كخار بان الواجب بخار عن شيء واحد
في حد ذاته الا ان ذلك الشئ يسمى بانية من حيث ان الواجب به هو هو يسمى شخصاً

كان ص

الوجودية الحقيقة المطلقة المستقلة على الخارج في أعمالها السارية في جميع أحوالها وجودها لا يشترط شيء ولا يشترط
 شيء الحق الغيب المتعلق الذي لا يخرج من حدوده للغير فبالحق الغيب المتعلق بها بالاشياء وهو الباطن الباطن في قوله سبحانه والوجود
 الوجودية الحقيقة المطلقة المستقلة على الخارج في أعمالها السارية في جميع أحوالها وجودها لا يشترط شيء ولا يشترط
 شيء الحق الغيب المتعلق الذي لا يخرج من حدوده للغير فبالحق الغيب المتعلق بها بالاشياء وهو الباطن الباطن في قوله سبحانه والوجود

قد علمنا ان الحق لا يشترط
 ما لا يشترطه الا في الخارج
 في الخارج لا يشترطه الا في الخارج
 في الخارج لا يشترطه الا في الخارج

من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشك معه فلهذا الحاز الواجب حقيقة وموتية تخينه
 متغيرتين اعتباراً وذلك كاف في فحاشي صدده وبان المدرك الحواس لا يحاز في حقيقة
 الذم في بامية وموتية منضم اليها في هذا الحق بل في الخارج بامية وموتية حقيقة
 الحاز في الذم لا في وجوده في نفسه بل في بامية والفرق ظاهر بان كل الصادق في نفسه
 عليه انه محاذ عن غيره كميته فان الحقيقة بطلت على ما يتبادر من الجرائد ايضا وكل ذلك
 نفس والظاهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا لا يتربط عليه اماره ويظهر
 منه احكامه فهو الموجود الخارجي واليمني اولا وهو الموجود الذم في الظلي والوجود
 في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته اعترافا عن الواجب بغيره وليتد المكن ذلك
 ليس احرازاً عن شيء اذ لا يمكن ان لا يكون له موضوع في موضوع اي في محل يقوم
 الذات كالجواب وسواء كان له موضوع او لا يوجد في موضوع او لا يوجد في موضوع
 ذلك المحل باخل فيه وهو الموضوع او لا يوجد في موضوع او لا يوجد في موضوع
 محل لا يكون موضوعاً فقولنا محل في اجزاء من الصورة لوجوده في محل هو المادة
 لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة
 هي المنقولة بالصورة عند تم كاستنارة الصورة جوهر لا عرض مع كونها حادثة
 محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة
 لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان يندرجان تحت المحل الذي
 اخطين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان يندرجان تحت المحل كذلك
 وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الموجود الذم في اما ان لا يكون ذم
 اي لا يقف وجوده عند حد يكون قبل ذك ذلك العدم وسواء القديم او الجديد
 له اول اي نفس وجوده عند حد يكون قبل العدم والحادث والماضي اما متغير
 اولا متغير ولا حال فيه فالمتغير بالذات هو الجوهري ونفي ذك اي بالمتغير بالذات المتشابه
 اي الذي يشابهه بالذات اشارة بحية بانه متساو متساو عترة في الذات اشارة
 عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل البتة وقد اشارة كونه حية لان الجوهري
 على تدبير وجوده بما قبل للاشارة العقلية والحال في المتغير هو العرض ونفس المحل في اي
 في المتغير ان محقق بحيث يكون الاشارة الحية اليها واحدة كاللون مع المتكلمون فان
 الاشارة الى احدهما عن الاشارة الى الاخر دون المانع كقولنا ان السارية اليها
 ليست واحدة فالما ليس حالاً في القول اصطلاحاً وان كان حالاً في له وما ذكره في
 محاور

فمما الواجب لذاته او يتبدل وسواء كان
 لذاته يتبدل الواجب بقوله لذاته

الوجودية الحقيقة المطلقة المستقلة على الخارج في أعمالها السارية في جميع أحوالها وجودها لا يشترط شيء ولا يشترط
 شيء الحق الغيب المتعلق الذي لا يخرج من حدوده للغير فبالحق الغيب المتعلق بها بالاشياء وهو الباطن الباطن في قوله سبحانه والوجود

قد علمنا ان الحق لا يشترط
 ما لا يشترطه الا في الخارج
 في الخارج لا يشترطه الا في الخارج
 في الخارج لا يشترطه الا في الخارج

للحلول في التخيير كما صرح به فلا يتج عليه انه لا يلائم حل حلول صفات الواجب في ذاته فان
 نالوا في ان يفسر الاختصاص بالاعتبار وما ليس متخيلاً ولا حالاً في اعني الذي جعلناه قسماً
 الثالث من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالوجود لم يثبت وجوده عندنا اذ لم يجد عليه دليلاً
 فان كان يكون موجوداً وان لا يكون موجوداً سواء كان مكنياً او معشاهم من قنح
 العدم وسواء لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بمشاعه بوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه
 الباري في هذا الوصف وسواء لم يثبت وجوده ولا حالاً في تخير ولا من ان يما يبره الباري بغيره
 اي بغير هذا الوصف المشترك منها فلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانما حال
 الثاني ان هذا الوصف احص صفات الباري فان من سال عنه اي عن الباري لكانت
 السائل الابه اي هذا الوصف فيقال هو موجود ولا متغير ولا حال فلو سارده غير متساو في
 في الحقيقة فلزم ح اما قدم الحادث او حدث القدم وجواب الاول انه لا يلزم من
 الاشتراك في وصف شيئا وسواء كان الوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء من المشاركين
 كما اذا اشترك البسيطين المحققين في عارض شئ في كالجواب او سلب كمن باعدا شيئا
 الثاني انما لزم ان اي هذا الوصف احص صفات تعالى بل احص صفاته اما الوجب الذي
 وانما كونه موجوداً لكل ما عداه او العدم اذ لا يشترك فيها غيره وجواب الثاني بوجه
 ان يقال في هذه الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف احص صفاته لاح عن مصادرة
 لان كونه احص صفاته انما يتم اذا ثبت ان ليس هناك موجود حادث لا يكون متغيراً ولا
 في الحقيقة فيتوقف مقتضى الدليل على ثبوت المدعى فثبت ان حادثاً في المرحل الاول
 في الوجود والعدم وفيه مقتضى المقصد الاول في توفيق الوجود فيقول ان يبري
 تصور فلا يكون ان يعرف الا توفيقاً لفظياً وقيل هو كسبي فلا بدح من توفيق وقيل
 لا يتصور اصطلاحاً بامية ولا كسباً والحال انه يبري لوجوده وبه الوجود اما استدلالات
 كما هو الظاهر منها فان بامية المقصود صفة خارجية عنه في ان يكون مطلوبة له بالبرهان
 واما تنبهاً بناء على ما قيل من ان الحكم بامية تصور بهي ايضا لكن قد يحتاج في
 الامور البدئية الى تنبيه بالنسبة الى الاذمان الخاصة الاول انما هو وجودي لان
 المطلق جزء للمقتضى بالضرورة وهو مقصود بالبدئية لان من لا يتدبر على كسب حتى البدو
 الصبيان يتصور وجوده قطعاً وجزء المقصود بالبدئية بديهي اذ لو كان كسباً لاحتاج الى توفيق
 لكان ذلك المقصود ايضا محتاجاً الى ذلك التعرف فلا يكون بديهي وعلى الترتل اي
 اذا تقرر لنا عن كون وجودي مقصوداً بالبدئية وقلنا ان تصور بهي فلا بد من الانتهاء

في متخير

عنه

الوجودية الحقيقة المطلقة المستقلة على الخارج في أعمالها السارية في جميع أحوالها وجودها لا يشترط شيء ولا يشترط
 شيء الحق الغيب المتعلق الذي لا يخرج من حدوده للغير فبالحق الغيب المتعلق بها بالاشياء وهو الباطن الباطن في قوله سبحانه والوجود

للمسائل

الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل وجود
 المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود ذلك الدليل ضروريا
 للتصور او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستندا من دليل اخر ومن ثم
 الدليل على بديهته تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل مقصورا بالبديهية
 الوجود المطلق الذي هو من وجوده بديهيا ايضا فاللام الراسخ في المناجاة
 المشرفة علم الانسان بوجوده بديهيا غير مكتسب والوجود بديهيا من وجوده والعلم بالجزء
 سابق على العلم الكل والسابق على المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان
 بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب التنبيه بتقدير التسليم لا تقع في المقصود لان العلم
 بغير وجود الدليل لا يكتسب ان يستدل به على وجود المدلول وليس العلم بكل دليل بديهيا
 الى دليل اخر بل لابد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا كذا العلم بوجود
 المطلق فاذا جعل كلامه هذا على ان علم الانسان بانه موجود ضروري فلا اسكال في ذلك
 الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهية فالمدلول من الدليل هو الطريق
 الموصل الى التصور كما اشارنا اليه ثم ان المصالح تقرر بان وجودي يتصور بالبديهية وجزء
 المتصور بالبديهية بديهي قال سبنا او نقول بعد الترتيل في كونه كسبيا لابد من الانتهاء
 الى دليل ولا دليل عن سبب التمسك فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد علم بها وجود
 المحل للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستندا من دليل بغير
 بل لابد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبه كون العلم بوجود محمولها موضوعها بديهيا
 فانه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البديهية فاجب الاسكال ان الكلام في الكسب
 التصوري ما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في كتاب التصديق فلهذا اردنا ان لا دليل
 عن سبب التمسك كذلك لا تعرف عن مفهوم سبب لان السبب لا يقتل الا بالتمسك
 الى البشوت فلا بد في الموقف من مفهوم وجودي اما ضروري او مشتق اليه فكون العلم بوجود
 ضروريا كذا الوجود المطلق في نفسه وجوابه اي جواب الوجود الاول لا لا نسلم ان
 وجودي حقيقة كنهها مقصوده بالبديهية نعم انما موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يقصود
 منه كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكلية بل عبادا كما ان احد طريقه انما هو ان
 بان حقيقة كنهها غير بديهية واذا كان وجودي مقصودا بوجبه بديهية كان اللازم
 كان اللازم منه بديهية تصور الوجود المطلق بوجبه ولا نزاع فيه انما الكلام في ان
 تصور كنهه بديهي اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا واما ما تحته من الجوابيات

من غير من

اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بديهية او كسبا واذا كان
 عارضا لا فراده بالكلية بديهية تصور عارضها اصلا فان قلت المحل في قولك انما هو
 هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي فقد عجزت
 عن نفي ذلك العارض مع الاضافه فلا بد ان يكون مقصودا قلت كنهها تصور ذلك
 العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون
 حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي بل وان يكون هذا المفهوم عارضا لخصيتها
 قوله في النزل اولا لابد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لابد من
 دليل ضروري معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود
 فان الدليل كما يكون وجودا كما يكون عديما ايضا كعدم العلم الدال على عدم الخطا
 استدلال بصدق المقدمة في نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجوده سما في الخارج
 على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكون معا عديمين والحاصل انما كسب
 بصدق مقدمتي الدليل بالعلم بوجوده الى المدلول كذلك متوصل بتصوره اذ
 المعرفة بالعلم بوجوده الى المعرفة فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرفة او الدليل
 سواء كان وجوديا او عديما لابد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او مشتقا
 اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذي ينبغي كان
 اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في الترتيل ما بينا الموجبة ما حكم فيه
 بوجود المحل للموضوع ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه
 المحل وقد لا يوجد ان نحو قولك شريك الباري متمتع وقد لا يوجد المحل مع صدق
 على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعلم فصدق المحل على الموضوع وهو المعبر به
 الباب اعلم من وجوده له الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بديهية تصور الوجود هو
 ان يقال قولنا الشئ اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الوجود
 والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور اعتبارهما
 الذي هو الالهيته او كسب كنهها تصورهما المتصور تصور الوحدة فيكون تصور
 هذه الامور ايضا بديهية فان قيل ان زعمت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي لجميع
 اجزاء الحضارة لان الوجود من جمل اجزاء فالحكم ان ذلك الجميع بديهي متوقف على
 الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على بثوت المدعي او زعمت ان الحكم
 في هذا التصديق بعد تصور الطريق بديهي غير محتاج الى استدلال لم تمنع جواز ان

الوجود
يكون تصور معدوم

يكون تصور طريقه بها او تصور احد ما الذي هو الوجود مثلاً كسبياً مع كون الحكم في نفسه
 بدنياً قلنا هذا التصديق بدني مطلقاً ولا مصادرة لان بداهته مطلقاً في نفس الامر توقف
 على بداهته اجرائية في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم بداهته مطلقاً على العلم بداهته اجرائية
 اي العلم بداهته كل واحد منها مطلقاً لا يتوقف مثلاً اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور
 منه كسب كالبه والصبيا علم اجالا ان كل واحد من اجرائية بدني فاذا اريد ان يعلم حال
 الوجود كخصوصه قبل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجرائية بدني فالوجود جزء
 فظهر ان العلم بالكلية التام بان كل جزء من اجرائية بدني لا يتوقف على العلم بداهته جزء من
 منه كخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا يعني ما قيل من ان العلم بالكلية كبري الاول لا يتوقف
 على العلم بالبدني فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجالا غير الحكم عليه
 باعتبار خصوصيته فان الحكم بخلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات
 افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل الكلية عليها حتى يخرج من القوة
 الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستقلاً من العلم كمال كل فرد كخصوصه لم يكن الاستدلال
 بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كسباً بدني و
 علم بذلك ان هذا التصديق بدني مطلقاً لم يصح الاستدلال بداهته على بداهته شيء منها
 لانه دور وجوابه اي جواب الوجه الثاني انه كافي تصورهما اي تصور الموجود والعدم
 بوجهما والذراع اما وقع في التصور بالكلية الوجه الثالث وانما ينتقض ج على من يعرف
 بان الوجود متصور بالكلية ويدعي انه بالكلية انه لو كان الوجود مكتسباً بالاجزاء او بالرسم
 لاخصاً وكاب التصور فيها والقيام باطلاق اما تونه بالجد فلان الحكم امراماً يكون
 بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اي ان لم يكن بسيطاً لم يكن اجزاء او اجزاً
 فيكون الجراسواي لكل في المادية او لا يكون اجزاً وجودات بل ليست بوجودات
 فعند الاجتماع بين كسب الاجزاء التي كل واحد ليس وجوداً لا بد ان يحصل امر زائد على
 كسب الاجزاء هو الوجود والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود مثلاً
 اذ ليس له الا كسب الاجزاء التي ليست وجودات ويكون ذلك الامر الزايد الحاصل
 عند اجتماع اجزاء الذي هو الوجود عارضاً لها سبياً من اجتماعها فيكون سبياً كسب الاجزاء
 على الوجود وهو موصوفه كونه سبياً من اجتماعها عارضاً لها لا اجزاً فيكون التركيب
 في فاعل الوجود او فاعله لا ينفذ وخلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فلك
 الاجزاء تنصف بالوجود فيكون الكل منه لجزء لكن ذلك اجزاء لا يكون منه لغيره لكون

صحة

صفة لساير الاجزاء فلا يكون الصفة بما صفتها او بالعدم فيلزم ح اجتماع التخصيص
 وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فلك الاجزاء اما ان تنصف بوجودها او
 بعد اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس اجزاء بحسب وجوده متقدماً
 على كسبه بل هو اعم منه او متاخر عنه او متصف بوجوده قبل اي قبل الوجود الذي
 هو المركب فيبعدم الشيء اي الوجود على نفسه او لا ينصف تلك الاجزاء
 اي بالوجود فلا شك انها متصفة بالعدم فالوجود محض ليس له وجود
 تلك الاجزاء التي لم تنصف بالوجود واما تفرقة بالرسم فلو جهين الحكمان الرسم
 لا يبعد موصوفه كونه الحقيقة والذراع فيه لا في وجهه كمن استفادته من الرسم الثاني ان
 الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما في شرايط المعرف ولا اعرف من الوجود
 بالاعرف فاما تفرقة المهنومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما حاول تفرقة
 وايضا فواي الوجود اعم المهنومات والاعرف بالخاص والاعرف من الكل
 لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالعريف من المبدأ الذي
 عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والناظر لم يتوقف
 انيفض الاعرف اجتماع الشرايط وارتقاء الموانع وكل كان شرايطه وموانعه اقل
 الى العريف اقرب والاعرف لاسك اه اقل شرطاً ومكانة الى الخاص لان شرط
 العلم ومكانة شرطه الى ج ومكانة من غير عكس كل لان الخاص بحسب خصوصه
 شرايط وموانع لا يعبث في العام اصلاً فيكون اجتماع شرايطه وارتقاء موانعه
 اكثر البتة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتقاء فيها اكثر من وقوع الخاص
 واتساع فيها اكثر من وقوع الخاص وارتقاء فيكون اعرف وجوابه اي جواب
 الوجه الثالث اما ان تفرقة الوجود بالجد فها واولا ان اجزاً التي هي
 وجودات قولك فالجزء مساو للكل في تمام المادية قلنا متزوج فان وجود كل
 شيء عندنا ليس حقيقته وهي اي حقايق الاشياء ليس في انفسها وخالفه في الحقيقة للمركب
 منها وقد سبقتنا منها اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بدنياً او كسبياً مبني
 على كونه مهنوماً واحداً مشتركاً واما على قدر كونه نفس الحقيقة فالما نسب ان يقال بعض
 بدني وبعض كسبي ويقال كسبي اذ ليس كونه شيء من الحقايق الموجودة بدنياً فالأمر
 في الجواب ان يقال اجزاً وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء بأكمله
 في المادية لوان كان كون صدق الوجود على كسب الاجزاء صدقاً عريضاً ولا استحقاقه

احد ما ص

اعرف

من

فكل ذلك الوجودات الواقعة
 اجزاء للوجود متخالفة

فكل ذلك الوجودات الواقعة
 اجزاء للوجود متخالفة

في صدق الكل على اجزائه كذا كذا ونحوه ما ياتي ان اجزاءه ليست وجودات قوله حصل عند
 الاجتماع بين تلك الاجزاء امر اخر قلنا نعم وذلك الامر هو المجموع من حيث هو مجموع
 وسويعين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا بكونه المركب
 في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكره متضمن ساير المركبات التي علم تركبها اجزاء
 نظره بعينه في السكخنين مثلا فنقول ان كان اجزاءه سكخنات يباوى اجزاء الكل في
 الماسية وان لم يكن سكخنات فان حصل عند الاجتماع امر زايد عليها سبب عن اجتماعها
 عارض لها هو السكخنين كان المركب في علل السكخنين وموضات لا يفي وان لم يحصل
 كان السكخنين محض ليس سكخنين قوله في الاستدلال ثانيا على ان تركيب الوجود بالاجزاء
 ينصف بالوجود او بالعدم قلنا كساير المركبات المعروفة التركيب اذ جرها لا يخالعها
 عن تنصيفها فيكون الدليل مقوضا بها اذ يقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست دار
 فعلى الاول كون الكل صفة للوجود وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء ان
 الوجود ونقصه اي العدم بالعدم وانما اي الوجود بل العدم ايضا من المقولات الثانية
 التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له هو معدوم اذ لا واسطة عندهم من الوجود والعدم
 فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لاني موضح الوجود فانه
 موجود فقط ولا يفي الوجود نفسه لانه معدوم فوط نم يلزم انضاف احد النقيضين بالآخر
 بطريق الاشتقاق وليس محال انما الحال ان ينصف احدهما بالآخر موافقة كما كان يقال
 مثلا الوجود عدم فكل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متضمنة بالعدم وحصل
 من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متضمنة بانها ليست دار وحصل من اجتماعها الدار غاية
 ما في الباب ان اجزاء الوجود اذا كان معدوما وقد عرفت انه لا استحالة في ذلك عند الشيخ
 الاشعري اتصاف اي انضاف الوجود بالوجود ولا نفس الحقيقة وانما موجودة فكل الشبهة
 عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للوجود لان وجود كل شيء عين
 حقيقة وليس المراد بالصفت ما يكون خارجا عن الشيء كما قيل ما قيل عليه سواء كان عين حقيقة
 او داخلها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذلك يذهب الشيخ لا ينافي هذا المقام لان
 الوجود اذا كان عين الحقيقة فن الخارج مركبات ومنها سبب فكذا الحال في الوجودات
 وقد قال في خلق الشبهة لا تنصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بهذا اي لا بالوجود ولا بالعدم
 وتصرح بالاثبات الواهية بين الوجود والمعدوم فلا يصح الا على ذنب شتي الاحوال
 فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبل الاحوال كما ان الوجود عندك كذا قوله في الاستدلال
 بالثاني

سكان الوجود ايضا
 معدوم
 م

م

بالثاني على ان المركب من الوجود ينصف الاجزاء بوجوده مع او بغيره او قبل قلنا هذا
 مبني على تمايز الجنس والفضل في الخارج وتقدمها بالوجود على النوع فيه لان الحد في
 المشهور انما يتوقف على المركب من الفضل والجنس لامن الاجزاء الخارجية المتمايز
 الوجود في الخارج وتمايز الجنس والفضل في الخارج وتقدمها بالوجود على النوع
 ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمها على النوع بحسب انما هو في الذهن دون
 الخارج كما سبب في حقيقة او كما راى اي جزء الوجود ينصف بالمعدوم اي بنهوض المعدوم
 بل بالعدم ولا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون محال بل محض معدوم ما يت
 فلا يلزم الاكون الوجود مركبا من اجزاء متضمنة وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود
 في الخارج فانه مركب من اجزاء متضمنة بغيره وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود
 فالتشبه مثلا محض امور لا شئ منها بغيره اعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا
 الجال في الاجزاء الذمينة فان الحيوان ينسب ليس عن الانسان في الحقيقة وان كانا
 متشابهين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الحقيقة
 جزء من المركب ولنا ايضا ان نحار ان تعريف الوجود بالتوهم قوله الرسم لا يعرف
 الكثرة قلنا لا يجب تعريف الكثرة وايضا لا يفي واما انه لا يعبره اي الكثرة شئ من الرسوم
 فلا يجاز ان يكون من المواضع المتصورة موجب لقصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود
 خاصه كذا كذا قوله في الوجه الثاني لا بطل الرسم لا يعرف من الوجود مصادرة فان
 من لا يعلم كونه بهيما ويدعي انه كسبي كيف يعلم انه لا يعرف منه بل يقول كونه اعرف يعرف
 على كونه بهيما فيتوقف معذرة الدليل على بثوث المدعي وما ذكرتم من الاستدلال
 ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الا اعرف
 الاخص ممنوع بل قد يكون الاخص عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو لم يكن
 تصور الاخص فاذ ان يكون الحال في الوجود كذا كذا قوله في الاستدلال على ذلك ثانيا في
 العيوض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب اليقين منه عند اجتماع الشرايط واتفاق
 الموانع ونحن لا نقول بل بالمواد كذا مستندة عندنا الى الساعل المحار فاذ ان وجد
 العلم الخاص دون العلم العام وقوله في هذا الاستدلال شرط العام ومعاذ اقل
 من شروط الخاص ومعاذ اقل قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى محتملها اي
 محقق العام والخاص في الهويات اذ الهوم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك
 فالعلم يكون متحققا في سوالات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل كما ذكرتموه بالثاني

بغيره م

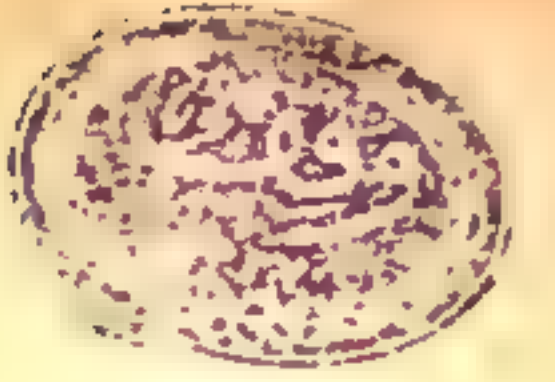
حادث وقديم والمعدوم بالايكون كذلك ان لا شيء ما يعلم ويجز عنه اي يصح ان يبا وبجزة
 والمعدوم بالايصح ان يكون كذلك فلهذا العبادات توثيقا للموجود وبطلانها فربما
 الوجود فيقال الوجود بثبوت العين انما ينقسم الى فاعل ومفعول او الى حادث وقديم او باية
 يصح ان يعلم الشيء ويجز عنه وكله اي كل ما ذكره هذا التايل تعريف كشيء بالاشي كالايصح
 فان الجمهور ينفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبادات ايضا
 انما ثبت برادف الموجود والبثوث الوجود فلا يصح توثيقه بقرينة حقيقة والفاعل الوجود
 لا شيء في الوجود المفضل موجود في اثر من الوجود القديم موجود لا اول له والحادث منها
 موجود لا اول فلا يصح ان يثبت منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاشارة امكان وجودها
 فالتعريف بها دورى **المقصود الثاني** في ان الوجود مشترك اشراكا معنويا الى
 بمعنى واحد اشراك في الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير الى الحسن
 واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مسك عند الحكماء متواط عند غيرهم واما
 فذهبوا الى كونه مشتركا معنى بوجه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجرم به الى الوجود وعند الرد
 في الخصوصات من انواع الموجودات والخاصة بوجه ان الوجود على تقدير كونه غير
 مشترك بالخصوصات او محقق بها ذائبا كان لها عرضيا في قول اعتقادهم مع ان
 اعتقادنا اما على الاول فلان الرد في الخصوصات عين الرد في الوجودات التي
 اعيان تلك الخصوصات واما على الثاني فلان الرد في شيء يستلزم الرد في الخصوصات
 بالخصص بقطا والتالي بطلانا اذا جاز بوجود ممكن جرميا باللبس فاعلمنا بوجود دائم اذا
 تردد في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونها جرميا او عرضيا وادامكان
 جرميتها او غير متجزئة ومكدا تردد في جميع انواع الموجودات والخاصة لم يكن ترددا
 في هذه الخصوصات موجبا لرد الالزام المتعلق بوجود ذلك السبب ومتنصبا للتردد
 فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم بيننا انه واجب فيقول اعتقادهم وكذا
 تمكنا الى اعتقادهم وكذا واجبا مع ان اعتقادهم وكذا موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلا ان
 الوجود مشترك معنى لغير اعتقادهم ايضا لا يقال اذا تردد في الخصوصات فقد تردد في
 معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقادهم بعضها الى بعض زال اعتقادهم معنى الوجود الا ان الباقى في
 اللابن بطلان ترد وروايل هو المسمى لمفظة الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشراك
 لفظيا لا معنويا لا انقول عن نفي ان هذا الجرم باق كالمع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه
 وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشراك معنويا الوجه الثاني في
 اما قسم

ما يتعلق بالحكماء في عقد الدين
 لابن الحارث وغيره في بحث
 المستأذنة

اما قسم الى الوجود والى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجرم الجرم ووجود الوض
 وهكذا فنقسم الى وجودات الانواع والاشخاص او قسم الموجود الى هذه الموجودات
 باسرها فان المال في القسمين واحد ومورد القسم مشترك بين جميع اقسامه التي تنقسم اليها
 ابتداء لان جميعه التقسيم ضم محقق الى مشترك لا يقال قسم الوجود الى ما ذكرتم للاشراك
 كما يقسم اليقين الى الزاوية والباصرة والعلم ولذلك لا يختلف اللغات المعنوية
 ويمكن فيها الحكم العقلي الذي بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم
 للاشراك اللغوي كقيم اليقين فانه موقوف على الوضع والعلم وبخلاف حجب الحكماء
 اللغات ولا يمكن فيه الحكم العقلي فالاشراك المعنوي واجب في القسم العقلي هذا
 قد قيل التقسيم في مثل اليقين انما هو باعتبار ما يليه بالمسمى لمفظة اليقين فيقال الى الاشراك
 المعنوي ولولا ذلك التاويل لكان ترديدا لانفسها وردا بانه يعود للاشكال بجاز مثل
 ذلك في الوجود وقد ينقص بمران الوجبان بالمائية والتخصيص فيقال نحن نجزم بالمائية
 في ذلك السبب اي جرم بان له مائية وتردد في خصوصيات المائيات وقسم المائيات
 الى الخصوصات وكذا الحال في الشخص فيلزم كون المائية والاشتن مشترك وموطلان
 المائيات متخالفة الحيات والاشتن متميزة فلا يكون مشترك بل متخالفة الهوية
 والتحقيق ان اريد بالاشراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين جرد
 ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افرادها معاملة في الحقيقة
 او لا فاما اي منها المائية والتخصيص ايضا عارضا للمائيات بالخصوصات والتخصيص
 الجزئية مشتركان منها وان كانت افرادها متخالفة الحيات والهويات فلا يخصص
 وان اريد التماثل في الوجود اي اريد انه مشترك وافرادها متخالفة متفقة في الحقيقة فلا يلزم
 هذا المراد من هذين الوجهين والتخصيص بهما اي بالمائية والتخصيص وارد عليهما لان افرادها
 متخالفة لا تماثل وانت جبر ان المتأخر من دعوى الاشراك مطلقا سر المعنى الاول
 الوجه الثالث لعدم مفهوم واحد لا تمايز فيه اي في عدم الذات طاقته
 فيه اذ لا يتصور تعدد لما يمايز فلهذا جاز اعنى الوجود معنى واحد والباطل الحكم العقلي
 فيما يعني ان قولك انشيء ما موجودا معدوم حصر على لا يخرج عنه قطعا فاذ كان العدم
 منوما واحدا والوجود منوما متعددة بطل ذلك الحكم العقلي ضرورة انه لا حصر في
 العدم المطلق والوجود الخاص فاذ قلنا زيد اما ان يكون موجودا او موجودا خاصا
 او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لانه ان يكون موجودا او موجودا خاصا

واجب عن الوجود ان يكون
 ان يكون من القسمين
 من حيث هو العالم كما واجب
 او ممكن لان بعد الصفة
 ان يكون من القسمين
 من حيث هو العالم كما واجب
 او ممكن لان بعد الصفة

انما قسم الى الوجود والى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجرم الجرم ووجود الوض
 وهكذا فنقسم الى وجودات الانواع والاشخاص او قسم الموجود الى هذه الموجودات
 باسرها فان المال في القسمين واحد ومورد القسم مشترك بين جميع اقسامه التي تنقسم اليها



لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه موجود بوجوده من الوجودات وانما هو
 موجود اصله بطل الاختصاص قلنا نعم كان الحكم للملاحظة واللفظ واوضاعه فلا يكون
 بل استويا تايها للموضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب ان اللفظ ان العدم مفهوم
 بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم
 رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة وكل حقيقة منها رفع ثباتها والتمديد بين
 الحقيقة المخصوصة ورصها حاصرا بل شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددة
 بحسب تعدد ما كان ايضا لكل وجود مخصوص فيسرف رفع ثباته ويكون التردد بين ذلك
 الوجود ورفعه حرجا عقليا كما ان التردد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين
 رفعه حرج عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اي لون الوجود مسرعا معنا
 ضرورة لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى شبهة اذ يعلم ضرورة ان الوجود و
 الموجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الحركة في الكون في الاعيان ما ليس
 الموجود والمعدوم كالبياض والفساد وليس هذه الحركة في الكون المذكور بحسب اللفظ
 لانها ثابتة مع قطع النظر عن الانطاف واوضاعها وهذا الذي ذكرناه للبيعة لا الماهية
 فانه غير متغيره وانما كانت الى النصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرفة
 قال المصنف ويعود قضية الماهية والتشخيص فان الحال فيها كذلك ايضا فان الكون مجرد
 الاشارة الى الكلام وان ادعى مذهب الناهل من افراد الوجود بطلان شهادة الماهية
 والتشخيص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك
 فقد اعترف به مشترك من حيث لا يدري اذ لو لانه تصور مفهوم واحد اشاء لما جيع
 الوجودات حكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزم البرهان في كل وجود
 وجودا كذلك اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة باوز متعددة واحدة
 لما لم يكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى ح متعددة بحسب المعنى كمتعدد
 تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعوى من برهان على حدة والحاصل ان
 الدليل اذا كان واحدا متساويا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متساوية لذلك
 المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لو لاه لوجب التفرص لخصوصية
 كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه براهين
 منقضة على واحد بل تباين كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القول
 الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لا يستحال ان

الوجودات هي التي هي

ينطبق الى دليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه متعرف بان جهة على الوجود
 غير مشترك تباين كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متساويا للوجودات با برهان
 وقد حكم على ذلك المعنى متساويا فقد لزم الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انما هو
 اي الدعوى بانه لا موجه معدوم لمتنول لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود وذلك
 يقتضي وجودا مشتركا بينهما بل كيفية تصور وجود ذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك
 فيه بين اثنين فانه لا يقتضي تحضا مشتركا بينهما لا يستحال بل يقتضي تصور حقيقة ان
 لا يقتضي وجود الموضوع بل تصور فوط ويمكن ان كايب عنه ايضا بان المراد بالوجود
 هو المسمى لمبطل الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات محكم عليها كما علمنا
 بهذا العنوان المتساوي لا يما من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجود
 السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب من الممكن فاما اذا قلنا على
 تقدير كون الوجود معاني متعددة فيشعر الشيء انما ان يجب وجوده او لا فنذكر الوجود
 معنى اخر فيكون الشيء الواحد واجبا ومكنا معا فلا يميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود
 معنى واحدا لا يستحال ان يكون المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بل نظر
 الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبنى على جهل اذ ان كون شيء واحد وجودا انت كون
 الشيء الواحد له وجودا وان كان الوجود بنفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الاتساق بالضرورة
 لا متاع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودا بوجودين وان كان
 زائدا على كليهما وانما من قال ليس الوجود مشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشراكا لفظيا
 فهم انما يكون بانه نفس الحقيقة في الكل راسخي جهنم ومنها مذمبات ثلث نزل عن الكلي وانما
 وموان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشارك معنى بين الممكنات كلها
 وهذا السحابة لم يثبت المصنف له لافضل الثالث في ان الوجود نفس الماهية
 او جزءا او زائدا عليها وفيه مذمبات ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما
 ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب الممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون
 نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس هذا الاحتمال لا يبرهن بقل
 احد فافترضت المذمبات في ثلثة اقسام الى الحسن الاسمى الى الحسين الاسمى
 المعترلة اذ نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكنات كما في الوجود ثلثة الاول لو كان
 الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي غير موجودة اي اذا عبرت الماهية
 في حد ذاتها قطع النظر عن جميع ما سواها عنهما لم يكن موجودة وكانت معدومة اذ لا

بما كان صادقا فيكون
 غير مشترك
 ذلك المعنى

معنى ولا يجب

نسبة

لعله الكجوى

الوجود

وايسر منها فيلزم من انضمام الوجود اليها وقيامها بها انضمام المعلوم الذي هو
المادية بالوجود وانما يتحقق ذلك كون المادية ح معدومة ومعدومة معها والجواب من
وجيب الاول النقض بـ الاعراض الراية على موضوعاتها اشتباه فيقال كون
الشيء او مثلاً ايداي على الجسم كان الجسم من حيث هو اسود فاذ انضم اليه السواد لزم انضمام
الجسم الذي ليس اسود فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس اسوداً وانما نقض
والثاني الحل وموان المادية من حيث لا موجودة ولا معدومة كما سياتي في الرصد الثاني
وكل منهما أي من الوجود والعدم امر زائد عليها ينضم اليها وقولنا المادية من حيث هي لا موجودة
ولا معدومة يعني انها ليست عن الوجود ولا عين العدم وان ليس شيء منها اطلاقاً
بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اجتمع معها الوجود كانت موجودة واذا اجتمع معها العدم
كانت معدومة واذا لم يجتمع معها شيء منها لم يكن انضمامها اليها موجودة او معدومة ولا
به ان المادية منكم عنها من حيث يلزم الواسطة وتخصه ان الوجود ينضم الى المادية وحدها لا
الى المادية الماخوذة مع العدم حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى
ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة
بهذا الوجود لا بوجودها وكل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى ثاباتها الوجه الثاني
قيام الصفة الثبوتية بالشيء فسر وجوده أي وجود ذلك الشيء في منه ضرورة فان
ثبوت له في منه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا سكت ان الوجود امر ثبوتي فلو كان
الوجود صفة زائدة قايمة بالمادية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم
كون الشيء موجوداً امرتين هذا خلف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود
عين الوجود اللاحق ويورد الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق
بان يقال لو كان الوجود السابق صفة ساجدة قايمة بالمادية لكان لها قبل قيام
بها وجود ثالث وليس الوجودات الى لا نهاية له وبوجه مستوعب ومع امتناعه فلا بد من ان
من وجود لا يكون منه وبين المادية وجوداً اخر قطعاً فيكون نوعين المادية وذلك لان
جميع ذلك الوجودات الراية التي لا يتأني غايضة للمادية فيعني ان يكون لها وجود
قبلها لا امتناع انضمام المعلوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على
المادية والالم يمكن فرضه حيثما لم يكن عينها وسوالمط والجواب ان الضرورة التي اد
عيتوها انما هي في صفة وجودية تسمى غير الوجود فان البديهة بشد بان كل صفة ثبوتية
الوجود فان قيامها بالوجود الموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالفرد

يزم التساقط ولا الى المادية الماخوذة
مع الوجود حتى

هذه

جما

ف

نقضي انضمام

فيه على عكس ذلك لاننا نقضي امتناع مسوقية بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجوداً
مرتقن ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى لا نهاية له ولذا قيل ان
يقول هذا الجواب من قبل التخصيص للحكام العقلية البينينة بسبب ما يارضها كما
سود اب اصحاب العلوم الطبية في احكامها المادية فلما يصح قطعاً بل الصواب ان يقال
الضرورة حكم بان كل صفة ثبوتية أي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع
وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل اشتباهه عن موضوعه انما هو في العقل
وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس بسبب اخلافي منهونه بالمعنى انه موجود في الخارج فلما
يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض ان يزن الوجهين ان صح
لزم منهما ان الوجود ليس زائداً على المادية لانها عينها كما ان يكون جزءاً منها وان
لم يندرج اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائداً على المادية او جزءاً منها لكان
له وجود لغز لا امتناع انضمامه بالعدم الذي هو متيقنه وح يتصل الكلام الى وجود الوجود
وتس أي تس الوجودات الى لا يتأني والجواب المتع أي لان الملائمة اذ قد يكون
الوجود من العقولات الثانية فلا يكون موجوداً بل معدوماً ولا يستحال في انضمام الشيء
بنفسه اشتهاً فانما يستحيل انضمامه لمواظاة كما مر وان سلم ان للوجود وجوداً على
ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود لنفسه لازماً اي عليه وبوجه آخر كذلك يقول
تقدم العدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون التقدم والحدوث موجودين
في الخارج وكذلك امثال اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان
وغير ذلك من الانواع المذكورة التي سياتي ذكرها فان كل وصف يخص الغير فهو زائد
عليه أي على ذلك الغير لكن ثبوتية لغيره لنفسه ليس امر زائداً على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم
مباين للتقدم فانه لا يكون قدما لالانضمام امر اخر اي اعني مفهوم التقدم واما مفهوم العدم
على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا امر زائد ينضم اليه فكذلك المادية موجودة بوجود
زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا امر زائد عليه الا يرى ان كل ما يارب الضو
انما يكون مضياً قيام الضو به واما الضو فهو مضى بذاته لا بانضمام ضو اخر وبما
بذنب الحكاية نفس مية الواجب وان زاد في الممكن اما زيادة على المادية في الممكن
فكم يساوي في الذنب الثالث واما كونه نفس مية الواجب فنقول اذ لو قام وجوده
بما جيت اي لو لم يكن وجوده نفس مية لكان زائداً عليها اذ لا يكون جزءاً منها واذ كان
زائداً عليها وجب ان يقوم بها والالم يمكن بوجوده اصلاً ولو قام وجوده بمادية لكان

عوزان

وجناحها جايها اي الى مائية وانما غيره والحاج الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكن فله
 علة وهي اي ملك المائيت غير المائيت الواجبة والاككان وجود الواجب معلول لا يغير
 فلا يكون الواجب واجبا في اي ملك المائيت الواجبة والعلة متقدمة تقدا ذاتيا
 على المعلول الوجود فتقدم المائيت الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود وانما حالها
 من الوجوه في الدليل الثاني للشيخ وهي انه لم يرد كون الشيء موجودا قبل وجوده وكذا
 مرتين وان لم يرد اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ولم يرد ايضا بوث
 المط على تقدير عدم ذلك لان المائيت المتقدمة لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لانه
 ان يتقدمها وجوده لا يكون زائدا عليها والالممكن ذلك الجميع جيبا بل يكون عينها والمط
 فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكن فاجاب الى عدمه جيبا على ان وجوده
 موجودا جيبا وهو ممنوع قلت ليس المراد انه يحتاج الى علة توجد به بل المراد انه على تقدير
 زيادة وقتها بالمائية كان صفة لها فاقصاف المائيت لابد لها من علة هي بالمائية او
 غيرها واجيب عنه بان العلة لا يمكن ان تكون متقدمة على المعلول وانما ان تقدمها عليه يجب ان
 يكون بالوجود فمنه فان تقدم البات للعلل ليس الى المعلول قد يكون فيه الوجوه
 كتقدم المائيت الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والاقبال متقدم على مقوله
 لانه علة قابلة له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم فبقية من لزوم وجوده الذي قبل
 وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه والشئ اذا كان متقدم
 القابل بالوجود فلم لا يكون تقدم الفاعل كذلك ايضا فالاجزاء على صورة المائيت
 والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة كونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء
 بالوجود لما يجرم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود
 الاجزاء والمائية فانما اذا لا خطنا المائيت من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم معينها
 فمنها تقدم لغير ايها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما كان ذلك الجرم اصلا
 لا يقال هو اي تقدم المقوم على المائيت متقدمة عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول
 الوجود لهما في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فانما اذا قلنا الواحد متقدم على الاخر
 شلالم برادنا بوجوده وان معا والواحد متقدم بحسب الوجود على الاثنين بل يريد انها بحيث
 متت وجدا كان وجود اجزاء متت على وجود الكل لا ما تقول هذه الحثية اي كون المقوم
 بحيث متت وجد مواع ياتوه كان سببا على سبب التقدم الثابت للجزء باليسيس الى
 المائيت وانما الحجة ان هذه الحثية لمحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان
 يوجد

بحر ان

يوجد الا لا ينفصل الا باعتبار الوجود وسواء هذا الذي ذكرناه من اقصاف المقوم المقدم
 حال عدمه كما كنا في سبب المنع قد ثبت ان علم من العلة تقا تقف بالمقدم على
 على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود جازا ان يكون المثال
 في العلة الموجودة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحثية ثابتة للوجود حال عدمه فهي من
 عوايقه ومعلول المائيت متقدمة على هذه الحثية لا باعتبار الوجود وهذا التذكريات في
 المنع ليس بشئ لان هذه الحثية ليست موجودة في الخارج متى احتاج الى علة خارجة وكلها
 فيه وايضا قوله هذه الحثية هي المقدم لا ياسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب ان الحكم بان
 المعيد للوجود وسو العلة الفاعلية لابد وان يحيط العقل به وجودا او لا حتى يمكن ان لما يحيط
 له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الابدان متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما
 لا يوجد في نفسه لم يتصور منه الجاد قطعا سواء هي متقدمة لوجودها كما جوده من جعل وجوده
 زائدا على مائية والمستفيد للوجود وسو العلة القابلة لابد وان يحيط العقل بالمعلول عن الوجود
 حتى يمكن ان لما يحاط له اسناد الوجود وذلك لان استعادة الحاصل محال كتحصيله
 فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود وسبق تقدمه عليه بالوجود ضرورة والمقوم للمائية بحسب
 ان يتقدم في النظر عن وجوده وعده فان توفقه للمائية ودخوله في قواعدها انما هو بالنظر الى
 ذاتها بما اعتبار وجوده وعدمه والامتنع الجرم بالمقوم مع التردد في الوجود والعدم بحسب
 ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي اوردته على وجوب تقدم
 العلة الموجودة على معلولها بالوجود من منع كونه مصادا للضرورة ويكون مكابرة والفرق
 بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه سببا للمنع وسو العلة المائيت
 والمقومة بين قد اكشفت عنه غطاؤه فلا يتقدم جوازه اي حواره المستند حواره المتعارف فلم يبق
 بيني فيما ذكرنا اشتباه اصلا وبما لثباته زائدا على الحثية في الممكن والواجب جيبا جيبا
 شأن الاول انه زائدا على المائيت في الممكن لوجوده اربعة الاول ان المائيت الممكنة من حيث
 هي هي مثل العدم والا اي وان لم يقبل العدم او منع عنها الامكان وانقصت بالوجوب
 الذاتي ولا يشبه في ان المائيت الممكنة حال كونها مأخوذة مع الوجود وبما لا جازا ان يكون
 موجوده معدومة معا ولو كان الوجود ليس المائيت الموجودة الممكنة او جرم ما لم يكن كذلك
 بل كانت في التقدم من حيث هي اي ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود
 بالاقول فتقدمه اما على تقدير كونه جرم المائيت كان يكون من حيث هي هي مأخوذة
 مع الوجود فلا يقبل العدم كما هو واجب عن هذا الوجه بانك ان اردت يقول العدم

انما تتل في الحثية وهي كون المائيت محال كون وجوده
 شأن وجوده سببا على وجوده جيبا جيبا
 من عوايقه سببا على وجوده جيبا جيبا
 الحثية وليس تقدمها عليها بالوجود ولا بتقدمه وذلك
 يتم المنع انت تقدمه انما هي كانت الحثية وجودية
 وسو المقدم انما هو

كان الجاد غيره او الجاد نفسه وج لا يجوز
 ان يكون مائية الواجب من حيث

منه فلا بد من ضرورة في نفسه في نفسه
 من ضرورة في نفسه في نفسه في نفسه
 كان في نفسه في نفسه في نفسه في نفسه
 حاصله والائيت في نفسه في نفسه في نفسه
 وتقدم من على نفسه في نفسه في نفسه
 المعطى الشيء قد يكون ذلك الشيء حاصله
 فانما نحن مع انها ليست في الدليل مطاوعا
 من الدليل المبين من الدليل مطاوعا
 الدليل مطاوعا

وهذا النظر في الوجود ان
 الوجود انما هو الوجود
 الحثية جيبا جيبا

انما هي الماهية المكننة مثبتة في الخارج خالية عن الوجود متضمنة بالعدم تمنوع لان الماهية
 حال عدمها لا تثبت لها في نفسها عندنا بل هي في غير صف وان اردت قبولها العدم
 ارتفع بها بالكلية فلما علم انها لو كانت من الوجود او كان الوجود جرها لما قبلت اي كانت
 الماهية من حيث هي في العدم وذلك لان الوجود نفسه يرفع بالكلية لانه اذا ارتفع لما
 المكننة قد ارتفع وجودها قطعا فلا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا يرفع تلك الماهية و
 لو قام بها لم يكن مرتفع بل موجودا واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية وانقضاء اشتقاقه
 الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جرها الوجود الكلي
 انما قبل الماهية المكننة كالمثلث مع السك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا
 لا يتصور لا يبال السك كما يتصور في وجودها الخارج دون الوجود الذي هو في
 الوجود الذي هو نفس العقل والنقد فاذا قبلت الماهية كانت موجودة في الذهن
 يكس بعد تعقلها في وجودها الذي هو في الخارج مما ذكرتم ان الوجود الخارج ليس
 الماهية ولا جرها والكل في الوجود المطلق وانما زيد على الماهية سواء كان وجودها خارجا
 او ذميا فالدليل قاصر عن المدعى لا تقول على تقدير تسليم الوجود الذي لا يتصور
 او بحق الوجود الذي حال كون الماهية معقولة متصورة لانه السك فيه لان حصول
 شيء في الذهن لا يستلزم عقل ذلك الحضور والكل في الوجود في الوجود في الوجود
 بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يسكت فيه ولذلك اختلف في الوجود
 الذي هو من ائمة الماهية بمران لا يكون معلوما بالضرورة ولو كان بحق الوجود الذي هو
 مانا من السك فيه وموجبا للحزم بما ذكره فاعقل ولا احتج الي برهان وايضا في
 فلا يثبت الخارجية الى الحقيقة في الخارج اذا لم يكن معقولة لاحراز خالية عن الوجود والكل
 فيما يربا فلا يكون نفسها ولا جرها ايضا فهذا يتم اجزاء الاخر من المدعى ولا يمكن ان يقال
 الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارج فيكون زائدا عليها ايضا اذ
 يوجد عليها لانه حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الاموي
 حاصل الدليل الذي هو الوجود الماهي انما يمكن كالمثلث مثلثا متصورا فان هذا
 كون الماهية المكننة معقولة ولا يمكن تصورها لان السك في الوجود ينافي
 التقدير به لا يتصوره فينبغي الدليل كذا انك الماهية ونقصها ولا يلزم وجودها تقديرها
 فلا يفتح اذا الواسطة غير كبرى وليس له ورود اذا الاستدلال ليس كما توهم هذا انما
 بل لا يسكت في ثبوت الوجود فلما ثبت لا متنازع السك في ثبوت نفسه

هذا هو الذي لا بد منه
 من حيث هو لا يمكن التوقف
 اجتماع التام والجزء
 في الخارج

واذا اردت ان يكون الوجود
 متصورا في العقل والوجود
 في الخارج فيكون الوجود
 في الخارج لا بد منه

هذا هو الذي لا بد منه
 من حيث هو لا يمكن التوقف
 اجتماع التام والجزء
 في الخارج

المتصور ولا يثبت في الماهية
 ما يمكن في ثبوتها

لنفسه وفي ثبوت ذاته فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جرها لكن رد على هذا انه
 لا يجوز السك في اجزاء اذ كانت الماهية معقولة بالكلية ولا يثبت ان شيئاً من الماهيات معقولة
 كذلك وايضا المثال الجرحي لا يصح فاعده كلية فحذر ان يكون بعض الماهيات معقولة
 بحيث لو تعلقت بخصوصها لم تسك في وجودها فادركتموه انما يتصل بالباطل قول من ادعى
 ان كل وجود زائد عليها الوجود الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حجة عليها
 فائدة معنوية اصلها ان كان معديا وكان قولنا ايسود موجود مع كونه جديدا فائدة
 معتد بها كقولنا ايسود ايسود الموجود موجود وسواء لا يعتد به والاطهر ان يقال وكان قولنا ايسود
 كقولنا السواد ذو يسود والوجود ذو وجود وقيل ولو كان الوجود جرها لكان قولنا السواد
 موجود كقولنا ايسود لون او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذ كان السواد
 بالكلية بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان ايا
 نفسها او جرها الاول باطل لانه اي الوجود مشترك لماردونها اي دون الماهية لان
 الموجودات متجانسة بالضرورة وما يال الي ان ايجل ذات واحدة يتعد وحسب الوجود
 لا غير فالمقتدون بطور العقل يبدون معجزة لا يثبت اليها وكذا الثاني بطل اذ لو كان
 الوجود جرها للماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها
 اعم منه وكان جنسها ان كان محولا عليها والاك ان جزم مشتركا مثل الجنس وتمايز انواعه
 المندرجة تحته بفصول واجزاء مختصة مثل الفصول في ايضا موجودة ككونها معقولة واجزاء
 الماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسها اي لكك الفصول ايضا اذ الغرض ان جزم
 الموجودات فلها فلفصول فصول لفرقة لك اي موجودة ايضا وكلم السك وترتب
 اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانما جرح اذ المركب لا بد من الانهاء الى البسيط لا
 البسيط مبدء المركب فلما نسق اسنى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير مائية لا بد فيها
 من الواحد لانه مبدء الكثرة فلما نسق اسنى الكثرة ايضا فتد وجب ان يوجد في كل الفصول
 المرتبة الى النهاية لفصل بسيط وواحد فيقطع به كك السلسلة التي فرضت غير مائية
 وايضا فالوجود اما جرم فلا يكون جرم اللوح او عرض فلا يكون جرم اللوح من تقدير بطل كونه جرم
 الموجودات بدليل ان والجواب عن الوجه الرابع ان لما كون الوجود جرم وجب
 عن الدليل الاول ان يقال يجوز انه قد يكون جرم جنسا لانواع اي انواع الموجودات
 عرضا عاما للفصول كالجسم فانه جنس لانواع المندرجة تحت عرض عام لفصولها بل كل جنس
 العايش الى الفصل الذي منه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى موافق لكل وجود

ان كل وجود نفس الماهية لا يثبت
 في الخارج

الوجود نفس الوجود

والمتصور محقق على كل حال
 ليس محالاً في نفسه ولا في غيره
 فيكون الوجود في نفسه وفي غيره

من المتفلسفة فاما على ما قيل في جواب الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في
الواجب الوجوب الذاتي اذ لا ينفي في الواجب احد ما للمادة والاف الوجود لا لادبادة
عن اقتضاء المادة للوجود فيكون وجوده زائدا على ما بينت قلنا كون الوجوب اصنافا ممنوع
بل موثقا للمادة لان الوجوب هو الامر الذي لا يبدى على ما بينت قلنا كون الوجوب اصنافا ممنوع
الامر هو ذات الواجب لانه ذاته مما ذكر عن غيره والعتوب ان قال ان في الواجب
الذاتي بالاشتقاق عن الغير في الوجود كان امر اسليا غير محتاج الى بحث سيبين في الواجب
وان فسرها اقتضاء الذات للوجود فتقول وجوده الخاص الذي هو ما بينت قلنا عاده
الذي هو الوجود المطلق فان قلت قلنا سائر الوجودات الخاصة بتقضية بذاتها لادبائها
فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستندة في اقتضاء عاداتها لانها في ذاتها
الى غير ما قلنا في اقتضاءها المقترح على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه يستمر
عما عداه بالكلية الراجح اليها بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من
تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء استدلوا على ان الطبيعة النوعية يبعث على كل فرد منها
ما يبعث على كل فرد منها ما يبعث على الاخر فتقول الوجود طبيعي نوعي مشترك من الوجودات
لوانه فلما ثبت كونه زائدا على ما بينت قلنا كنهات عاداتها واجب ان يكون في الواجب
كذلك وبه ان يادكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يبعث على كل فرد منها
يبعث على سائر ما ثبت الحكماء البيولي لتلك الكنهات فانه في العاصم بانها فائدة الاتصال
كما ستعرفهم قالوا الا فلان وان لم يكن قابلا للاتصال الا ان القوة الطبيعية نوعية فلما
كانت فائدة البيولي في العنصرات وجب قيامها في تلك الكنهات لان مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف ولا يطلو ايضا مذنب ذيقوا الطيس تركت الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء منفعة طبيعية
قابلة للاقسام وسما لا خارجا والجواب مع كونه اي الوجود وطس نوعي بل هو امر عارض لا فردا
المتخالف الخلق المقتضى الرابع في الوجود الذي بيني لاشبه في ان النار مثلا لها وجود
يظهر عنها الحكماء بتقدير عنها النار من الاضادة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى
وجودا عينيا خارجيا واصيلا واما لا نزاع انما النزاع في ان النار بل لها سوى ذلك
الوجود وجودا اخر لا ترتب عليها تلك الاحكام وان النار لا وجود لها الا لا ترتب
يسمى وجودا ذينيا وظيفيا وغير اصيلا وعلى هذا يكون الوجود في الذات نفس المادة التي تو
بالوجود الخارجي والاختلاف منها بالوجود دون المادة قلنا قلنا بعض الافاضل الاشياء
في الخارج اعيان وفي الذات صور قد تحرر محل النزاع بحيث لا مزية في ووافقة كلام المثلث
والثاني

وهو ابطال الشل المحررة قال بها
الفاظون لما بين في مباحث
المادية ص ص

وجوده

والله اعلم بالصواب

والثاني كما سطلع عليه فلا عجرة بما قيل من ان تحريمه عسجد اجته مشهور ونتم الحكماء بان
الاول انما تنقود مالا وجوده في الخارج اصلا كما تمتنع مطلبا واجتماع البعوض كوا القدر
والعدم المتبادل للوجود الخارجي للمطلق اي من غير اضافة وتقييد بشي مخصوص داخل المطلق
منها على ما بينا ول الوجود الذي لنولان البحث ان يكون في الوجود الذاتي واحكامه واحكامه
ونحكم عليه اي على الوجود في الخارج بالحكام موثقة صادقة ككونها حكوما عليها بالامكان العام
وعزومة اولادها لبعض الاشياء وكون المتنعا مثلا اخض من المعدوم واعم من شريك
الباري وكونه متعلقا الى غير ذلك من الاحكام اللاحقة الصادقة في نفس الامر سواء كانت
على مفهوم المتنعا او على صدق عليه وان اتي الحكم على تلك الامور المتصورة بالحكام شوت
صادقة ليدل على ثبوتها اذ ثبوت الشيء اليه في نفس الامر فرع ثبوت اي ثبوت ذلك الغير في
نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذات وهو المطلق فان قلت
لوجه هذا الذي ذكرتم من ان الحكموم عليه بالاحكام البسوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا
اما خارجا او ذمنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في
الذات لا يعلم ولا يجرحه لان كونه معلوما ومجرحا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجمله
اذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه متناقض لان المعدوم المطلق صار حكوما عليه اقتضا
بعد العلم والاجراء عنه فكون معدوما مطلبا وموجودا بينه في الجمله قلنا لا ذم ما ذكرنا ان يصدق
قولكم الذي ذكرتموه قضيتة باله معنى انه ليس معدوم مطلق لعدم وجوده والسالب الصادقة لا
يعني وجود الموضوع بل المعنى هو الموجبة الصادقة فلما بينا قلنا قضيتة باله معنى انه ليس معدوم مطلق لعدم وجوده والسالب الصادقة لا
له امر يصدق عليه في نفس الامر معدوم مطلق وصحته انه لا يعلم ولا يجرحه حتى يكون قضيتة
معدومة مقتضية الموضوع الوجود الموضوع فان عاده وقال لوجه ما ذكرتم لاصدق قولنا المعدوم
المطلق متبادل للوجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذات وقسمه فلما استجد
في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذي مني الامام
الرازي منع انما يتصور مالا وجوده في الخارج اصلا بل كل ما يتصوره فله وجود غائب عما
ذلك المتصور ما قام به كاي قوله اقلاطون فانه ذنب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص
مجرد باق الى ابدى وما استدل به اسطو على بطلان هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قابلا
ما ذكرتموه من الدليل على قول فلا طون منها على نقل عنه من ان صور معلومات الله قايمة
بذواتها كان انبى وقام بغيره كما قوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المهنومات مرتبة
عندهم في العقل اتصال فانه عندهم متبدا الحوادث في عالمها هذا فلما بدان يرتسم صورها

ونحكم عليه

فقد نوه به بعد ذلك الوجود الذي لم يبق
وجاهل بترقته الى ان يخرج البعد لعمد
لم الحكم المتبادرة والاعتقادية

فقد نوه به بعد ذلك الوجود الذي لم يبق
وجاهل بترقته الى ان يخرج البعد لعمد
لم الحكم المتبادرة والاعتقادية

فقد نوه به بعد ذلك الوجود الذي لم يبق
وجاهل بترقته الى ان يخرج البعد لعمد
لم الحكم المتبادرة والاعتقادية

فقد نوه به بعد ذلك الوجود الذي لم يبق
وجاهل بترقته الى ان يخرج البعد لعمد
لم الحكم المتبادرة والاعتقادية

فقد نوه به بعد ذلك الوجود الذي لم يبق
وجاهل بترقته الى ان يخرج البعد لعمد
لم الحكم المتبادرة والاعتقادية

فقد نوه به بعد ذلك الوجود الذي لم يبق
وجاهل بترقته الى ان يخرج البعد لعمد
لم الحكم المتبادرة والاعتقادية

المتنوع في النوع

فإذا التفت النفس إليها شأها وتها والجواب ان الرتم فيها في الامور الباقية عن كمال العقل النبل
 مثلاً ان كانت الهويات اي موات ما يتصوره لزم تحقق سوية المتنوع في الخارج وانه منسقط ظاهر
 السطوان وان كان الرتم فيها صوراً والمايات الكلية فهو المراد بالوجود الذي اذ غرضنا
 ومقصودنا انما كانت نوع من التميز للمعقولات التي هي المايات الكلية تنوعاً في النوع
 بسم بالوجود والخارج سواء اخترعها الذهن الى اخترع الذهن تلك المعقولات فكون ذلك النوع
 من التميز لها فيه وانما لم تتوض بتمام ما يتصوره بنفسه لان بطلانها اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة
 او كانت متممة الوجود في الخارج لم يكن ان يكون لها وجود اصلي لا فائدة بنفسها ولا بغيرها
 فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة ادراكه سواء كانت هي النفس الباطنة او غير ما هو
 المظن هذا وقد اعترض على مسكهم بانه ان اراد بالامور البتوت اموراً ثابتة في الخارج
 فلان الحكم بها على لا وجود له في الخارج فلان كنه ولو سلم لزم كون الحكم عليه موجوداً في
 الخارج وان اراد بها اموراً ثابتة في الذهن كان ذلك مصداقاً على المظن واجيب ان المراد
 بالبتوت ما ليس له في الخارج في مفهومها ولا حيز بذك عن الموجه الذاتية السالبة للحول
 فانها مبادية لثباته فلا يتقضي وجود الموضوع وعن المحدث انه اذا جاز صدقها مع عدم
 الموضوع واعترض ايضا بان اردت ان تلك الامور البتوت ثابتة في الخارج للموضوع
 المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجوداً في الخارج وان اردت انها
 ثابتة في الذهن كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على
 وجود الموضوع فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن الامر الثاني من الدالة على وجود
 ان يقال من المفهومات ما هو كل اي مصنف بالكلية التي هي بتوت فلا بد ان يكون الموضوع
 بها موجوداً وليس في الخارج وكل موجود في الخارج فهو شخص متعين في حد ذاته بحيث
 مع امكانه يكون موجوداً في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المتنوع من
 فرض الشك في كونها بتوت كانت داخل في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها اسيد لا لا على
 حدة وقد يقال المفهومية صفة بتوتة انصاف بها الكلية فيكون موجوداً وليس في الخارج
 بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للتجانب الكلية كاللذان سلباً وجود
 بالضرورة وليس في الاعيان بل في الذهن ويحج عليه ان دعوى الضرورة في كون التماثل
 انفسها موجودة بغير مسوغ نعم افراد هذه التماثل موجودة في الخارج بالضرورة الامر الثالث
 لولا الوجود للذهن لم يكن احد المقضية المحققة الموضوع وهي التي حكم فيها على اصدق عليه في
 نفس الامر الكلي الواقع عنك اسواء كان موجوداً في الخارج محتماً او متقدراً او لا يكون موجوداً فيه
 اصلاً

في شئنا ولا حظها اي لا حظ الذهن ملك
 المعقولات من موضع اخر كالعقل الفعال
 فكون ذلك النوع من التميز لها

فرض اشركه
 ان

اصلاً التماثل اجل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي مما يتصوره فانما اذا قلنا المتنوع
 معدوم فلا يرد به ان المتنوع اي ما يصدق عليه المتنوع في الخارج معدوم فيه قطعاً الى لا يرد ذلك
 قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه المتنوع اصلاً بل يرد به ان الاقوال للمعقولات المتنوعة
 من الاقوال المعقولة المتنوعة التي يصدق عليها المتنوع في العقل من الاقوال المعقولة المتنوعة
 اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن المتنوع افراد
 متقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الاجابي بل ذلك قال وهذا بالحقيقة عاكداً
 الاول والحاصل ان قولنا المتنوع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل هي
 مفسرة بما ذكرناه لا بما اشهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية قطعاً بالحققة او معدومة
 فلو ان يكون المتنوع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الاجابي في هذه القضية
 المحققة ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سببي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت
 الموجه الكلية كقولك كل مثلث تساوي زواياه فالحتم ان ذل ليس الحكم فيها متصلاً
 على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الامر فاذ التي يصدق عليها الموضوع في
 نفس الامر فلو لم يكن لها عداً وجود ذهني لم يصدق عليها حكم اجابي واجتهاد في
 جهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجوبه الاول لواقعي بقصور الشئ
 حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً لانما اذا تصورات الحارة
 الحارة في ذهننا ولا معنى للحارة الا ما قامت به الحارة وكذا الحال في البرودة والاسقية
 والاغويج لكن هذه الصفات متعينة عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الصدين
 اذا تصور الصندان ما حكم عليها بالنقض والثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع
 عظمها في ذهننا مما لا يقبل واجاب عن اي عاكر من الوجوب الحكم بان الحاصل في
 الذهن صورة وما يمت به موجودة بوجد ظلي لا صوتة بغيره موجودة بوجد اصلي والحار ما
 يقوم به صورة الحارة موجودة بوجد عيني لا ما يقوم به مادية الحارة موجودة بوجد
 ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنبغية عنه ولا اجتماع الصدين ايضا
 لان التقاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والمايات وبان الذي
 مستحصل حصوله في الذهن موسوم الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ما يمتها موجودة
 بوجد خارجي مع ان يحصل في اذهانا واما مفهوماتها الكلية وما يمتها الكلية وما يمتها
 الموجودة بالوجودات الطولية فلا تمتع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات
 تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مبادياً الى اللبوة عاد الارام

اصيل

كون الذهن حاراً بارداً

في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت ان الاستحالة في جواز ثبات الصفات الباقية
عليها حال كونها معدومة مائة وقد قال ان الشخصات المنزوعة للهويات انما يتوادر على
الماضيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كلفة وايضا جاز ان يكون
الماضي شرط العدم مقتضيه للوحدة فاذا وجدت ذال الانقضاء هذه الوجوه للمعنى
ضعيفة والمعتد في اثبات هذا المطلب وجهان الاول ان ثبوت المعدوم في حال العدم من
المقدورية لان الذات ثابتة اذ لا يتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال
لانا ثبته بل يدعى ثم يقول ان في الحال من المقدور لو كان للقدرة ما لم يكن ذلك التام في الحال
مع انه لا حال عندكم امر حال او تقول ان من مقتضيات الحال من الذوات اذ لا يتوادر الا في حال
حالتها الوجود عندكم لا يتعلق بها القدرة فان الاحوال كما عرفت ليست معلومة ولا مجرد ولا معدوم
ولا يجوز ان يكون اذ لا يتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود ولم يكن الباطن حائلا موجد للممكنات
ولا قادر على الجاد وما ذكره كذا كذا لا يقال ان قدرة الله تعالى انما هي في انقضاء الذات
بالوجود ولا ان تقول ذلك الانقضاء امر عديم فلا يكون اثره في الوجود وفي بحث لان المراد ان
انما يحل الذات مقتضيه للوجود ولا انها توجد الانقضاء والفرق بين الايري ان الصانع
الشوب مقتضيا للصنع وان لم يكن موجودا لانقضاء به الوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا
كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المعنى فتشبه بالثابت والمعنى ما يكون مفهوم المعدوم
متميزة عنه لو كان المفهوم العام عن المفهوم الخاص موضح فكون مفهوم المعدوم امر ابا لان كل
متميزة عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم المعدوم صادق على المعنى اي على كل ما صدق
المعنى وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمعنى ثابت عندكم لكل معدوم فيصدق
بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدق اي صدق المعدوم على المعنى ثبوت اذ يصير الاستدلال
بذلك المعنى معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا يخرج لكون الكبر في الشكل الاول جزءا
لنحو ما قد مر من النحر وانما عرفت ذلك التوكل انهم لم يحرموا على المراد ولم يتيقظوا
فقد عرفت اي قصد المستدلين بالوجه الثاني ان الزام اي الزام المعترلة باجم معتزلة من ان التميز
يقضي اليكوت وتوضيح ان تحرير المعنى متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم
المعنى يلزم ان يكون متميزة عنه فيكون امر ابا لانقضاء بامر موضح هو مفهوم المعدوم وح لا
يتم عليه اصلا ما قالوه من ان الكبر في الشكل الاول جزءا ومكان تفرق معلق باصدق
عليه المعدوم ونحو ان حال على تقدير كونه اعم من المعنى لا يكون ما صدق عليه المعدوم فيما يخصنا
والالم من بينهما فرق واذ لم يكن متماخضا كان بايا فيصدق المعنى معدوم والمعدوم ثابت

اي عن مفهوم المعنى والاول ان لم يكن متميزة عنه

تقدم
فيلزم ان يكون ما صدق عليه المعنى
ما دام مفهوم

فقد عرفت ان ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم متماخضا بل بعضه في محض هو المعدوم المستحق
وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح صير الكبر في ذلك التماس حربه واعلم ان الاظهر
عندكم للمعنى ان يقال على تقدير كونه اعم من المعنى كان مفهوم المعنى متميزة عنه فيكون ثابتا
وقد انصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس
عندكم اعم من المعنى فمردود بما عمل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المعنى ايضا وح اما ان يكون
مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقدير فالحاصل كما لا يخفى للثبوت
اي الذي يشك كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميزة ثابت فالمعدوم ثابت
اما الاول فلانه اي المعدوم مقصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والالم لم يكن
يكونه مقصورا اولى من غيره لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن مقصور متناه وان
على البعض لم يت مدعاهم لانا نقول لعلمهم ارادوا ان بعضه مقصور دون بعض وكل منها ماز
عن الآخر كما يشهد قوله وايضا فان بعضه مرادون بعض مقصور دون بعض والاول
التميز من المعدومات لما عرفت ذلك اي انقضاء بعضها بالمراديه والمقدورية دون بعض
واما الثاني فلان كل متميزة سواء يشترطها العقل وذلك لا يتصور الا بتميزه
في نفس المعنى العرف لا يقين له في نفس الاشادة عقلا اليه والحواس عن هذا الوجه هو المقصود
بما وافقوا على انه من المعنى كالمستحقات فان بعضها كشر كالبادى متميزة عن بعض كاجتماع
والجائيات كبحر من ريق وجل من باقوت وانسان ذي راسين فان بعضها متميزة عن بعض
ولا ثبوت لها انما لا ينافي عبارة عن حواصير متضعة بالتالي والاولان والاسكال المحصور
وعندكم ان الثابت في العدم ذوات الحواصير والاعراض من غير ان يقتضيه طوابعها
بالاعراض ونفس الوجود فانه متميزة عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت في العدم التام
بالضرورة والتركيب فان ما يشبه متميزة عن غير ما وليست متفردة حال العدم واما لا ينافي
عن اجتماع الافراء والاضام بعضها الى بعض ونعاسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور
العدم في حال الوجود والاحوال فانها متميزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكما خضع
الوجود بالذكري مع انه راجع في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم متبعا لثبوتها ضرورة اذ لو
وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم انقضاء الاحوال بما يتج على ثبات الاحوال
كانه قبل المعنويات التي يسميها بعض احوال الاسك انها متميزة وليست ثابتة عندكم اصلا
الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما والالم ان حال فنقول انها ثابتة على انها واسطة هذا كذا
وقد بنا ان ثبوت اي ثبوت المعدوم المعدوم الممكن ياتي كونه مقصورا وكذا مراد فان ما يد

متميزة وكل متميزة

وقد عرفت
الاحوال
متميزة

في اول هذه كون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة الاربعة الصفة المثلثة بالحق
 بشرط الوجود وهو الحصول في الجبل احصا من الجوز ويجوز يسمون هذا الحصول بالكمالية ويقولون انه
 معلل للكون وعند من ان الجوز العزدي ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له كونه اسود الا
 السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالجوه وللأعراض الانواع العلة الاول اعني الوجود
 الحاصل عاقل الوجود والعدم وهو الرتبة التي هي من صفات الاجناس وبما ان على وجود
 والصفة التابعة له اي للوجود وهو الحصول في الحل فان الرتبة ليست علة للحصول في الحل فطلبان
 بشرط الوجود وبما سبب الحصول في الحل فلم يحصلوه امر اريد على نفس العوض ومنهم من قال
 الجوزية نفس الجوز كان عاقل الشمام والعمرى فلا يكون الجوز عند من صفة على حدة كما كان
 عاقل من صفاتها حال العدم لان الجوز علة للحصول في الجوز فلا يترك علة معلولة وليس العدم
 حاصل في الجوز قطعا فلا يكون له جوه ولا جوهرة لانها عين الجوز فذلك اثبات الذات تالية
 عن صفات الاجناس وابو يعقوب السجاني شتمها في لانا هذا ان ولا يوجد ان لا يكون الجوز
 جوهرا مع اثبات الحصول في الجوز لانه معلول الجوز فلا يترك عنه وابو عبد الله البصري شتمها
 لا كما دما واما مع انتفاء الجوهرة دون الحصول في الجوز فانه معلول بشرط الوجود فلا يترك
 حال العدم وانه اي البصري يحقق من معلول بمنهم باثبات العدم صفة وكل اي جميع التالين
 بان المدومات ثابتة ومقتضى الصفات انتقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما
 حيا يحتاج الى اثباته اي اثبات وجوده بالليل فانهم لما جردوا الصفات المدومات بالصفات
 لم يلزم من انتفاء الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى
 دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينه وسنطة ظاهرة لا يستدرك جواز ان يكون حال هذه الكائنات
 والصفات امور ممدودة يحتاج في العلم بوجودها الى دالة منفصلة وقال المصنف لعلهم ارادوا ان
 بعد ان تعلم ان صانع العالم ذات يصف هذه الصفات يحتاج الى ان يبين ان للعالم
 صانعا اي ذاتا يتصف بها كما تعلم ان الواجب تمتع عدة ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان
 وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سنطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وهذا
 العذر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا يقول فمن يقول شريك الابدان عن انتفاء هذه
 الصفات والالم كمن شريكه وانه تمتع في الخارج فطهران تقدير الانتفاء بالصفات
 الخا رجح لا يقتضي كمن وجود الموصوف في الخارج وهذا لا عند ابي عبد الله ان جعل هذا الكلام
 بهذا المعنى من خارج القول بثبوت العدم حال الوجود فان جميع العقلاء مستنون على ذلك
 المقصود السابع الحال وهو الواسطة بين الوجود والعدم وقد اثبت امام الحرمين ولا

اصالة والعدم كما يجب

والثاني ما اوردنا من المعتبر فانه اول من قال بحال بطلانه ضروري لما عرفت ان الوجود
 بالحق والعدم باليسر كذلك لا واسطة بين الشئ والاثبات في شئ من المنومات
 ضرورة وانما فان اريد من ذلك اي شئ ما ذكرناه بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى اخر
 بان يفسر الوجود مثلاً على ما نحن اصلاً فيصور هناك واسطة بينهما حتى يتحقق بتعاليم كمن الشئ
 والاثبات في المازعة التي بنا متوجسين الى معنى واحد فيكون الزايع لوطيا لا يبين الواسطة
 بين الوجود والعدم معنى الثبات والمعنى وانتم معتقون بذلك يستون الواسطة بينهما معنى
 لغز لا تراعى في ذلك والذي اجسم الى لطيفه اراد به سببا لا يأتى اليقين اي تياره انهم جردوا
 منومات بقصور عرض الوجود ولما بان كاذبها امر في الخارج فصوروا كنهها وجودا وادراكها
 عدا ووجودها منومات ليس من شأنها ذلك الوجود العرض كالأمر الاعتبارية التي سمها
 لكما ومعتقولات شانه فجلوها لا موجودة ولا معدومة فمحس كحل العدم للوجود بسبب الحجاب
 وهم محلولون له عدم ملكه ولا ياتى عنهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التاول ايضا ان الزايع
 لغز قيل قد استطاع المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لا يبرحون بهذا المعنى وليس
 في عبارتهم ما فيه نوع اشارة مع ان الانتفاء والذوات المصنفة كشيء الباري مملو ليس
 من شأنها ان يبرح الوجود ولم يعدوا من قبل الاحوال حجة المشن بحال جهان الاول
 الوجود ليس موجودا ولا زاد وجوده على ذاته لانه يشترك بيار الموجودات في الوجودية
 ولما زعمنا خصوصية شئ ذاته لا يشترك في زياد وجوده على ما يمتد وجوده وجودا الى غير
 النهاية ولا معدوما والانتفاء الشئ سميقة فلما الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل منومات
 مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد يضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد
 كما امر امتاراه لاعداء يعقوب سلمي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا فلا يتسلل او معدوم
 واما انتفاء الشئ بغيره فهو بان يقال مثلاً الوجود عدم او الوجود معدوم اما انتفاء
 بغيره بالنسبة والاستباق فلما تمتع فان كل صفة قائمة بغيره فرد من افراد بغيره كاسودا التاليم
 بالجسم فانه لا جسم مع انتفاء الجسم فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان لا يصدق ايضا
 الوجود ذو لا وجود الوجه ان في السواد مركب من اللوكة التي هي جنة المشرك منه ومن بيار اللوكة
 وفصل لما زعمنا عنها وهو قاضية البصر فضا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وبعض
 البصر الذي هو من اثار ما معلوم فغيره عنها كما يبرح عن فصل الابان بالناطق مثلاً فان الاطلاع على
 ذوات الحائض وخصوصياتها التي هي من خصوصياتها جردا فتقول الجران ان وجدا ومما يحسب
 ان عرضان لازم قيام المعنى فلا بد ان يقوم احد ذينك الجران بالافعال الممتمة منها حجة

من لا واسطة بين الشئ والاثبات
 وقصد اثبات واسطة بينهما
 من لا واسطة بين الشئ والاثبات
 وقصد اثبات واسطة بينهما

مقتضى انتفاء الصفات

الوجود
 عند الامام

واحدة ووجهه خبيثه وسبيله وان عدما معا واحدا فمما يقوم السواد مع جوده
 بالمعوم وان مع بدنه قلنا الحاد انهما موجودان قولك يلزم تمام المعنى المعنى
 انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى قلنا ولم قلتم ارجح وتحتكم عليه سبيلها اذ منع الملازمة
 اى يقول بما موجودان ولا يلزم قيام العرض والعرض لا ينهيه الخارج شي واحد انا ووجودا
 ولا تباير بين الخارج حتى يقوم احدهما بالاخرية لان التباير بينهما ذى معنى فليس فى الخارج شي
 سولون وشي لغز سول العاقل للبصر تقوم ذلك الشئ الاخرى بالشئ الاول الذى سولون
 او يقوم الاول بذلك الاخرى سول السواد لون ذلك اللون بمنه فى الخارج قابض البصر فلان
 فى الخارج وسبيل يد اشرافى مكانه حيث يبين ترك الماينة من الاجزاء المكونة وان ترك
 الاجزاء انما يغير فى الذهن دون الخارج فان قيل اذ كان السواد امرا واحدا فى الخارج ولم
 يكن له خرافة بل فى الذهن فقط يلزم ان يكون بسيط فى الخارج صورتان ذميين متبايرتان
 يطابقان ذلك البسيط اعنى صورتي اللون وقابض البصر وان لم يضرودة لان مطابقة
 المتبايرتين اياه ينافى مطابقة الاخرى له بدنية فلان لا يمكن استحالته اى استحالة ان يكون البسيط انك
 الصورتان وانما ترك ذلك اى يكونه طالما ما معوم بدنية وسبيل لا تلك الصورة البنية
 كالمتشوش على الجدار والمخيل فى المرأة فان صورتين متبايرتين من الصور الجيالة يستحيل
 لاه واحد بسيط ولذلك يتعارض وبك الى ان الحال فى الاجزاء البنية لذلك ولو علمت
 ان هذه الصور التى هى الاجزاء البنية صور عقلية فخاله للصور الجيالة تميزها العقل من الصور
 الخارجية بحسب استعدادات تعرض للعرض وتجب شروط مختلفة تميزها اى يقتضى هذه الشروط
 تلك الاستعدادات وكل من فى قوله من مساهرة بخرىات اقل واكثر تباين للشروط وقوله
 والقبية عطف على ما به لما كانت وبانيات اى فيما بين تلك البخرىات مجسها اى
 مجسها على المساهرة فان البنية انما يكون على مقدار المساهرة قطعا لم يستعد جواب لتولد
 ولو علمت ان يعمل النفس صورة مطابقة فقط وان تعقل صورة اخرى يطابقة وبني نوعها
 اذا شأهت ان يعملها فترسم فيها اوفى بعض الالتم صورة مطابقة فقط وان تعقل صورة اخرى
 مع زيدا واذا اكثر من الانسان فانترعت منها خدف الشخصات صورة ماينة الانسان التى
 يطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى يشاد كما اى يادك ذلك الشخص وانما
 الهوية الشخصية فيما اى فى تلك الصورة الاخرى المشاركون له فى جسد كما اذا شأهت مع
 افراد الانسان افراد النفس ايضا فانترعت منها صورة ماينة الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه
 خاتم للمفقد السابع فى ترتيبات التباين بحال ذكر لم نربعين الاول انهم متساويان لان
 ترتيبات

لشخص واحد كما اذا شأهت زيدا فانترسم
 فيها اوفى بعض الالتم صورة مطابقة

ترتيبات

الى ملل اى بصفه موجودة فاية بما موصوف باكال كايعلل المحركة الموجودة القاية
 بالمحرك ويعلل العادة بالقدرة والى غير ملل سون خلاف ما ذكر فيكون عالما بالذات
 لا بسبب معنى قايما به نحو اللونية للسواد والوقية للعلم والجوهرية للجواهر والوجود عند
 كونه زائدا على الماينة فان هذه احوال ثبوتها لحالها بسبب معان قايما بها فان قلت
 يجوز ان يكون اسم تعليل الحال باكال فى صفة فكيف اشرط فى علل الحال ان يكون
 موجودة قلت لعل هذا الاشرط على ذبب غيره وقد نعل عنه ان الاحوال المللة لا يكون
 الالتمية وما يمتها فان غير ثامن الصفات لا يوجب لحالها احوالا كالسواد والياض
 على ما مر والمبشور للحال من الاشاعة لقولون الاسودية والابيضه والكايينه والمحركه كلها
 احوال مللة الباقى من الفرعين انهم قالوا الذوات كلها متساوية فى نفسها وانما تباير الذوات
 بعضها عن بعضها بالاحوال لما يمت بها وبطلان ان الذوات المتساوية لابد وان محتض كل منها
 حال حتى يقصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاحتصاص للامر بقبضه وان رجع
 بالمرجع واما ان يكون الامر وذلك الامر العنصرى للاختصاص اما ذات فالكلام فى احصائه
 من بين سائر الذوات بالمركبة او صفه لذات فالكلام فى اختصاص الذات بها اى بملك
 الصفه وبالحال فالاشراك فى الذوات اعنى التساوى فى الجسمة بوجوب الاشراك والتساوى
 فى اللوازم ضرورية سواء كانت ملك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشراك السواد
 فى الجسمة مع الامتياز باللوازم التى هى الاحوال واما على انما معنى ثبات الاحوال فالذوات
 تتحالة فى الحياتى وانما يشترك فى اللوازم وذلك غير ممكن لما كان كون الحياتى المحلقة متبعية
 لاه واحد لازم لما خلف العكس سواء يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف
 والتساوى اللوازم كما سوادكم فانه متمتع قطعا وبما قال لنا فون للاحوال ان محتض جميع المبشور
 بما سوان الحياتى مشترك فى امور محله خصوصياتها وبما الاشراك غير بابه الاختلاف وسماها
 بوجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسط التى هى الحال وذلك معوض ان الاحوال يشترك
 فى ظاهيه وخلف بالخصوصيات التى تميزها بعضها عن بعض وبما الاشراك غير بابه الاختلاف
 فظاهيه زائدة على الخصوصيات وانما اى ظاهيه المشتركة هى من مضمون الحال حال متساو كسائر
 الاحوال فى الظاهيه وما زعمنا خصوصية وليس يمت من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما
 فثبت حال اخر من الاحوال الى غير النهاية او نقول وانما اى كل واحد متمتع بملك الخصوصيات
 حال متساو كسائر الاحوال فى مضمون الحال ولما زعمنا خصوصية اخرى ولما واجب عدم تباين
 الاول والام التسلل الى الاحوال ورده الامام الرازى بانه يبدى بيات الصانع وفيه نظر

بالحركة

فى

ما في الشيء من حيث هو وجوده في حيث هو لا موجوده ولا معدومه ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام
 في ذاته وفي كونه في حيث هو لا موجوده ولا معدومه ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام
 الفصل الثاني في الماهية وهي القوة الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية
 على السؤال باهو ويطرح لوط الماهية عابدا على الارض الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية
 لوط الماهية في لوط الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية
 في ذات الغنى وحقائقها في ما هيته وهاهنا حسب الاغلب او قد سئل عن الالفاظ الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية

الاشياء في حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام
 في حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام
 الفصل الثاني في الماهية وهي القوة الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية
 على السؤال باهو ويطرح لوط الماهية عابدا على الارض الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية
 لوط الماهية في لوط الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية
 في ذات الغنى وحقائقها في ما هيته وهاهنا حسب الاغلب او قد سئل عن الالفاظ الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية الماهية

لان اشياء الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة وانما لا يمتنع في
 هذا الامتناع لانه لا تسلسل في الموجودات ولا امتنع في الاحوال التي ليست موجودة
 كما لا تسلسل في الاضافات واللوب انما الثاني ان الاحوال لا يوصف بالماثل والاختلاف
 فلا يصح ان يقال انما مشرك في الحالة لانه وصف لها بالماثل ولا انها متميزة بخصوصياتها لانه وصف
 لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عن ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشترطهما العمل
 بوجود من الوجوه اما ان يكون المقصور من احد ما هو المقصور من الاخر ولا يخلو الاول منهما فاعمل
 وعلى ما في الاختلاف فلا يخرج عنها وفيه نظر لانهم جعلوا الماهية والاختلاف الماهية موجودة او كما
 وعلى كلا التقديرين لا يقوم الالاموجود اما على الاول فلان وجود الصف فرع وجود الموضوع
 واما على الثاني طان الحال لا يقوم الالاموجود فاطلاقهما اي الطلاق التام والاختلاف على الاحوال
 كون معنى لفرط ما يكون الحكم بان الاحوال لا يوصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي
 بعد ما زين الوجوه المذكورين في الجواب اجاب عن كلامه الثاني بان الحال في مفهومه ليس
 حال بل هو سبب او معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سبب كان معدوما
 لاحالا وهذا الجواب انما تمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحيد كجواب افرسون
 مفهوم الحال مشترك بين منه والاحوال الخاصة فلما يكون المفهوم الحال حال وحيد يجب زايده على
 منه حتى قيل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فيتم
 ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان البحث المتعلق به
 المعدوم والحال احكام فائدة مبنية على اصول اطل فذلكت اعرض عن الاطراب فيها وصح
 في توحيها بنا **المقصد الثاني** من مراد الامور العامة في الماهية
 قدم بيان في الوجود والعدم على ما كانت في حقيقتهما الماهية لان البحث عنها من حيث
 انها صالحة لموضوع واحد ما هي بهذا الاعتبار متغايرة عما هي في هذا المرصد متباينة
 عشر الاول في تسمية الماهية عما عداها بكل شيء كليا كان او جزيا حيث هو بهيوتها في تسمية المفهوم
 في الشيء والحقبة الجزئية تسمى موهية وقد يستعمل الموهية بمعنى الوجود الخارجي والحقبة الكلية تسمى ماهية
 ثم الحقبة من حيث هي اما ان تناس الى مبدئية اياها فذلك لا يمتنع فيه لان الامور الماهية
 لها ملوثة عنها معنى انها ليست نفس الماهية ولاداخله فيها او خارج عنها فاهذا ما قد اقيمت
 الى الامور البارزة لها فعال في مبادئية لما عداها من الامور التي تعرض لها واما ان تناس الى
 امور داخله فيها او خارج عنها فاهذا ما سوا كان ذلك العارض لازما لها لا يمتنع عنها
 فانما وجدت في كانت موهية كالمروية اللازمة لماهية الاربعة او متغايرة عنها كالحجاب

فان الانسان من حيث هو انسانيه ليست الانسانية هي الماهية الانسانية من حيث هي لانه
 موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا لثمة ولا شي من الكمالات على معنى ان شيئا منها
 ليس نفس تلك الماهية ولا داخلها لا على معنى انها ليست متضمنة شي منها فانها تتجلى في
 عن الكمالات اذ لابد لها من اتصافها باحد من المناقصين لانه امور زائدة على الماهية
 الانسانية يضاف الى الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثرية ومع
 الموجود موجوده ومع العدم معدومه وعلى هذا فنسب وياخذ اذ الوحدانية في منها وكمالاتها
 معها شي زايده عليها كان الملاحظ من تلك الماهية وما هو داخل فيها بالاجمال او مفصلا ولم يخل
 للعقل بهذه الملاحظة ان الحكم على الماهية بشي من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ
 امر اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية
 في حد ذاتها فليت منها ولاداخله فيها والماضي الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شي منها
 فيها او داخلها لما امكن اتصافها بما تلبه ومن هذا العلم ايضا انها ليست متضمنة ومتضمنة لشي
 من الكمالات على التقين واذا اقيمت الماهية الى الامور الداخلة فيها صحت السلب بمعنى انها
 ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عندها من حيث هو داخل فيها واما الاخر فالجواب
 في وان كانت تحت الخارج عين الماهية كمن اعتبره فادخله في النقص وقيل الانسانية
 من حيث هي انسانية او ليست اما ان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي لانها
 من حيث هي ليست اقل من تقدم حرف السلب على الحقيقة كافي العبارة الاول معناه المتبادر انها
 اذا اخذت بهذه الحقبة لا معنى له وذلك لان الرابط بينهما ما فرغ عن السلب فالمقصود
 سلب الرابط وهو حق ومعنى تقديم الحقيقة على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحقبة صحت
 لا وذلك لان الرابط في هذه العبارة مقدمة على السلب فالمتبادر منها الاجاب العدوي
 وبهذا ربط وكسبنا عن المعدولين ان اراد الموجهين المعدولة والحصله على سبيل التعليل فتقل
 امي اول الم يلزم من الجواب عن هذا السؤال لانه غير خاص بخلاف طرل النقيض اذ لا يخرج عنها
 وان قلنا ان وان اجاب عن هذا السؤال بترعا طرلا لا يذاك بالمعنى الذي عرفه اذ ليس في
 من اول انفس الماهية ولا داخلها فان قيل الانسانية لم تد من حيث انها انسانية ان كانت
 هي التي لم تكن شخص واحد في واحد في كمالين ومتضمنا بالاصاف المتبادر معا وان
 كانت غير عالم من الانسانية امر او احدا مشركا بين افرادها فطامع في الكلام ان الانسانية
 من حيث هي اما واحدة مشركا بين افرادها واما مقدمة متباينة فيها وعلى كل تقدير لم تكن محدودة فلا
 يلزم من الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا ما ذكر فان لحيثه المذكور قد تقتضي قطع النظر عن

والمراد بملاحظة اخرى ما يكون متعلقه
 لما لم يلاحظ اول الامور ولا تفصيلا
 بقرينة بيان الكلام حسن في صوابه

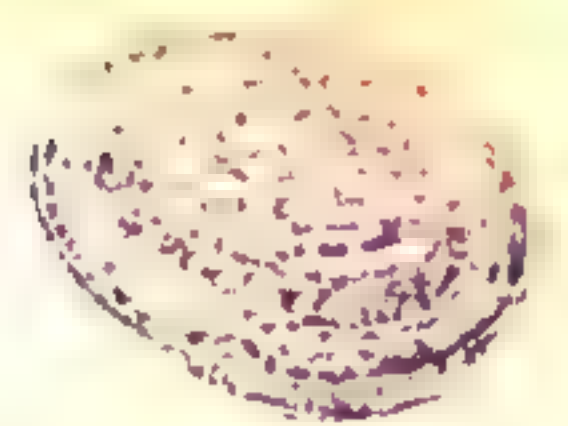
اعوام المروض كالتي كره الله له لاسف بواحدة جسم والعوايس

اعتبار الحاصی

نبرد

نبرد

[illegible][illegible]



لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فله واحد الذي لا تعد فيه بالفعل ضرورة لان
 الواحد مبدء المتعدد كما ان الوحدة مبدء العدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد
 فيه وحدات كذلك لمع ان يوجد متعدد لا يكون فيه اى امور غير منتهية بالفعل سواء كانت
 قابلة للانقسام او لا ولا طامنا بمتناه باليأس الى العقل اذ به وبالعقل الى الخارج اى الى عالم
 بسيط عقلي لا يمتنع من امور عدة محتتم فيه كالاجناس العالية والفضول البسيطة والصفات
 لا يمتنع من امور كذلك في الخارج كالتفاوتات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج
 وان كانت مركبة في العقل ومركبة عقلي لمتن من امور تمايز في العقل فقط ومركبة حسي
 يمتنع من اجزاء خارجية تمايزه في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم تنتم الى البسيط لزم
 لفركوى ما ذكره من العقل بالانتماس وان خرج اذ كان في زمان متناه فلا يكون الماتية للمعقولة
 معقولة وهذا انما يتم في الماتيات بالكنة **المقصود الخامس** ان يتم الاجزاء للماتية المركبة
 ونومن وجهين الاول انها ان صدق بعضها على بعض فتد اخذوا كانت متناه او غير متناه
 والاقبائية والمشهور ان المتداخلة ماكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتناهية فيحتاج
 الى جعلها متناهيا والظاهر في العبارة ان يتم الاجزاء الى متضادة ومتباينة ثم نقسمها
 الى متداخلة ومتناهية اما المتداخلة ان صدق كل منها على افراد الاخر متناهيا وان لم يكن
 المتخرج بالارادة اذا اعتبرنا بديهية مركبة منها والاوان لم يصدق كل منها على افراد الاخر مع كونها
 متضادة في الحقيقة فلهذا لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا واما ان يقوم العام الخاص وهذا
 يكون في الماتيات الاعتبارية نحو الحكم الابيض فان العقل يعتبر منها مابيه واحدة او لا يقوم العام
 الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق كونه فضلا هو المقوم للحيوان الذي
 هو جنس ونحو الحكم الموجود والكلم الموجود مثلا فان الاعم منها اعنى الموجود وصفه الخاص على
 عكس الحكم الابيض والاسك ان الصفة مقوم بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو
 جارحاه واما من وجه قسيم لقوله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه مابيه اعتبارا لان الماتية
 تمنع ان يكون من اجزائها عموم من وجه واما القبائية فاما ان يمتنع الشيء على من علة الرابع اوع
 معلول له اوع باليس علة ولا معلول لا باليأس اليه فان قلت تركب الشيء مع علة ان يمتنع ذلك
 من حيث عرفت له الاضافة الى ذلك المعلوم فلا يستدرك اصلا والاول وهو المعنى باليأس
 الى العلة اما معتبرة مع العلة نحو العطاء فان اسم النايمة اعتبرتها اضافة الى ان على اوع مع الناطق
 نحو العطوسة وهو التقعر الذي في الانف فقد اعتبرتها فيها الشيء بالاضافة الى قابله اوع الصورة نحو
 الانف وهو الانف الذي فيه تقعر وهو كى اخرى الصورة مع الانف اوع النايمة نحو الخاتم فانه

ط
المعقول

هذا هو المقصود من هذا الفصل
 في بيان ان الماتيات لا تكون
 بسيطة في الخارج بل هي مركبة
 من اجزاء بسيطة في الخارج
 ومركبة عقلي في العقل

حله يترتب بها في الاصلع وذلك الترتيب هو العاية المعقودة من تلك الحلة والى المتعبر
 بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والخالق الراق واشياهما مما عير في الشيء متقينا الى معلوله وانما
 وهو الذي اعتمد مع ما ليس علة ولا معلولا اما مقابته في الماتية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات
 المتوافقة الحقيقة او محالة في الماتية وهي تمايزه عقلا لاحكامه المركب من اليولى والصورة
 فان اجزاءه كالحلقة تمايزه في العقل دون الحس وكالعدد المركب من الكمية والعينه والشيء او خارجا
 اى حكاك أعضاء البدن وعلى هذا منى قوله نحو الانسان المركب من النفس والبدن فان النفس الناطقة
 والبدن لا تمايزان حيا وان اريد بالخارج ايقابل للذي من كانت اليولى والصورة على اجزاء
 الخارجية دون الذمينة ونحو الحلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فان البيت
 السكينة محسوسة بتمايزه والبلقة المركبة من السواد والياض المحسوسين بالذات القيمة
 انها اى الاجزاء اما وجودية باسرها معنى ان لا يكون في منها ما تنسب او لا يكون كذلك
 والشتم الاول اما حقيقى اى غير ضايفه كما من الجسم المركب من اليولى والصورة والانسان المركب
 تركيبا اعتباريا من الروح والجسد اضافة نحو الاقرب فان مفهوم مركب من القرب
 كلاما اضافيا ان او مترجما من الحقيقة والاضافة نحو اية رفاة مركب من العطف الحشوية وهي جودا
 حقيقة ومن ترتب مخصوص فهاهنا باعتبارها متحصل السرير وانه انتمى لا يستل المعقولة
 والى وهو ما يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجودا لا اوله فخر تركب مفهوم من
 وجودى وعدمى ولم يتعرض لما هو عدمى محض لانه غير معقول فان العدميات لا يعقل الاضافة
 الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة
 في هذا القسم اعلم ان الماتية على المطلق اعم من ان يكون مابيه حقيقة او اعتبارا واما اذا
 اعتبرنا الماتية الحقيقة فلا يكون اجزائها الاممودة ممكن وجوده قطعا فلا ياتي فيها القسم الثاني
 باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقة والاضافة اذ الممحل الاضافات من الموجودات
 الخارجية والنسبة بينهما اى من اجزاء الماتية الحقيقة قد منع على بعض الوجوه المذكورة في القسم الاول
 كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من اساع ركب الماتية الحقيقة الواحدة وحده
 حقيقة من امرين متساوين **المقصود السادس** ان الماتيات الممكنة بل هي مجعولة جعل اعم
 فيه ما عرفت لا اولى اياها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة ومركبة اذ لو كانت الانانية
 مثلا جعل جعل لم يكن الانانية عند عدم جعل الجاعل لانه لا يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاع
 قطعا ويلب الشيء عن نفسه حال بدته والحوادث لانه استعماله فان المعلوم في الخارج ديا ما يوجب
 عن نفسه ديا ما فاذا ارتفع الجعل في وقت او ديا ما ارتفعت الانانية كذلك فيصدق قولنا ليست

الراية فيه

ان الماتية مجعولة

والانانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك في الخارج
سواء الحاجب للمعدل وحاصله ان عند عدم اى عدم حمل الجاعل يرتفع الماينة الانسانية عن الخارج واسا
وبالكيفية فلا يصدق عليها حكم الجاعل بل يصدق بلب جميع الاشياء حتى يلب نفسها عنها بحسب الخارج مع
الانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانانية لا انسانية والخ موجودا للماني الذي هو الحاجب للمعدل
والاول الذي هو السلب مما يتقوله المذهب الثاني انها مجموع له مطلقا في الجملة اذ لو لم يكن الماينة
اى شئ من الماينات مجعولة اصلا ارتفع المجمولة مطلقا اى الكيفية لان ما فرض كونه مجموعا لا وجودا
موضوعا للماينة اى الوجود فهو ايضا ماينة في نفسه والمقدر ان لا شئ من الماينات لمجولة فلا يكون
ح ماينة الممكن ولا وجودا لمجولة يجعل الجاعل فلو لم يستفاد الممكن عن المورث وذلك مما لا يتقوله
عاقلة هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب منها والمكشور كما اوردده المصنف في جزر السد ان احد المذاهب هو
ان الماينات كلها مجموع له اما البسيط فلانها ممكنة واسمها الممكن محاج لداة الى فاعل واما المركب فلهذا
ايضا ولان اجزاء البسيط مجموع له والجواب ان المجمول هو الوجود الخاص اى هوية لاماينة الوجود
فلا يلزم من ارتفاع المجمول عن الماينات باسراف ارتفاع المجمول رابا واستثناء الممكن عن ان فاعل
المورث المذهب الثالث الماينة المركبة مجموع له خلافا للماينة البسيط لان شرط المجمول ان يكون
لان المجمولة فرع الاحتياج الى المورث والاحتياج الى فرع الامكان وانه اى الامكان لا يرضى للبسيط
فانه شبهه على كونه عارضة لشيء لا يتصور الابن شيئا والبسيط لا يشترط في ما يتصور عروضة وقد
اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا مجموعا لانه اذ لم يكن البسيط مجموعا لم يكن المركبات
مجموعا اذ ليس المركب الا مجموع اقسامه كما مر في باب التوقف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء
الصورى مجموعا لم يكن المركب ايضا مجموعا وانه يقضى الى معنى المجمولة بالكيفية وانهم لا يقولون به لاقبال
في دفع هذا الاعتراض المجمول انضمام اى انضمام بايط المركب بعضها الى بعض ووجوده اى وجود
الماينة المركبة منها فلا يلزم ما ذكرناه ارتفاع المجمولة بالكيفية لاننا نقول ذلك الذي ذكرناه من الانضمام
او الوجود ايضا لاماينة معنى البسيط فلما يكون مجموعا على كلف التقدير او مركبة فيعود الكلام في اجراء
البسيط حتى يظهر ارتفاع المجمولة مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط لاماينة وجود
فعل الامكان عوض لاماينة البسيط واعلم ان بين المبدء من المداخل التي تزل في منها اقسام الاقسام
فريدان ثبت اقسامك في بين المبدء باشارة خفية الى تحرر فعل النزاع وبمناد المذاهب والحق لا
يحب عن طالعه بعد ذلك التفرقة فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذاتي وخارجي وجعلوا الذاتي
الممكن قابلا لها ولغيرها وادوا العوارض الى الامور التي عوض لمثل الماينة لانه اقسام قسم لحي الماينة
من حيث هي اى مع قطع النظر عن موارثها الخارجية وعن وجودها الذاتي ايضا اذ لا بد خل في

۱۰ انہا تیز نا اچار

ولا انما فيها مجرد

خاص
معارف

بالنسبة الى الوجود
ضعيفة

روز دهم
پنجشنبه

ذلك الحق لخصوصية شيء من الوجودين بل لطلاق الوجود فإينما وجدت المادية كانت متصفه بذلك كالزوجه للأربعة فانها لازم للمادية الأربعة وعارضها سواء وجدت الأربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم يكن أربعة فيقدم الناقض وكذلك الحال في تساوي الزوايا المثلث لثلاثين فانه لازم للمادية المثلث وان لم يكن بين البشوت لها كالزوجه للأربعة فلو تصور مثلث غير الزوايا لثلاثين لم يكن مثلاً وقسم آخر لمحي الوجود أي الهويات الخارجية للمادية من حيث هي كإنسانى والحدوث للجسم فانه أي نحو ما ذكرنا لازم مادية أي مادية الجسم من حيث بل وجوده الخارجي فان من تصور جسماً قد بدأ أو عرماه لم يكن ذلك المحض متافياً فيه ولا متصوراً للجسم غير جسم كالزوجه ذلك في تصور أربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق المادية باعتبار وجودها في الزمن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضة للمادية فلما كان في امر في الخارج وهذا الجسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للشيء الموجود في الزمن وليس في العالم ما يطابقها فهو أبولهم ان الماديات مجعولة بجل على ان المجعولة إنما عاكسة للهوية للمادية من حيث هي فلو تصور مثلاً إنسان غير محمول لم يكن ذلك المتصور لاننا نحقق لهم التساقط أرادوا يعني هؤلاء الذين المجعولة للاحتياج الى الناعل الموجود وهذا الكلام من لا مرة فله لان الاحتياج من لوازم الوجود دون المادية وقال بعضهم قد ارادوا بالمجعولة للاحتياج الى الغير سواء كانت فاعلاماً موجوداً ورافعاً عما هي المجعولة بهذا المعنى يلحق المادية الحركة لذاتنا مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جبرها الداخل في خواصها يلحقها بنفسها من حيث هو قطعاً فإينما وجدت المادية الحركة كانت متصفه بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمادية وان اشركت في الاحتياج اللازم للوجود واداد وتوهم الامكان لا يرض للبسيط اذ ليس فيه شيء ان الاحتياج العارض للمادية الحركة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة للمادية البسيط وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة وقال بعضهم المادية مجعولة مطلقاً سواء كانت حركة او بسيط وقد ارادوا عرض المجعولة لمادة الجمله أي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضة لغير المادية او للوجود اعم من ان يكون عروضة لنفس المادية او للوجود واعم من ان يكون الى الناعل الموجود او الجبر والمقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فانه ان عاكسة على هذه المسئلة واعلم ان عاكسة تعلق بان المادية الممكنة مستقيمة في ثورتها وبشوتها في الخارج عن الناعل الموجود كما يتبادر اليه الوهم من علم المادية غير مجعولة للمادية الى المعركة من ان العدومات الممكنة ذوات متفرقة بآلة في انفسها

زین العاج او فی الدین علو فضایلہ ص

رج
الحمام

الاجنباء والوافاء
بهم

مطبعة دار الكتب
بدمشق

من غير تأثير لنا على فعلها وانما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا هو ما حذرنا من قبل في قوله
 عزنا الحق ما يتبين من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذي جازي كثير
 من لوازمها فليس يتخصص هذا البحث بالمجولة كغيره فائدة وانما كما ان المادية المكنة تحتاج الى
 الفاعل في وجودها الخارجي كذلك تحتاج الى وجودها الذي في المجولة بمعنى الاحتياج الى الفاعل
 من لوازم المادية المكنة مطلقا فانما اجازت كانت مقتضى هذا الاحتياج سواء كان الفاعل
 بيا او غير بيا وانما في المجولة بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا
 والتقدير مطلقا وانما بعد من ذلك قال الامام الرازي من ان معنى قولهم المادية غير مجولة ان المجولة
 ليست نفس المادية ولا فاعلهما على قسرا قل من ان المادية لا واحدة ولا كثيرة والعصا
 ان يقال معنى قولهم المادية ليست مجولة انها في حدتها لا تتعلق بها جعل حائل ولا تأثير
 فاعك اذا لاحظت مادية السواد ولم لاحظها معها سواها لم تقبل هناك جعل اذا لم يترك
 بين المادية وبينها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجولة كالك في الاخرى وكذا لا يتصور
 تأثيرا على الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في المادية باعتبار الوجود بمعنى انه
 يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها بوجودها مستحتم في الخارج فان الصباغ مثلا
 اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل جعل الثوب متصفا بالصباغ في الخارج
 وان لم يجعل اتصافه بوجوده ثوبا في الخارج فليست المادية في اتصافها مجولة ولا وجودها
 ايضا في اتصافها مجولة في المادية في كونها موجودة مجولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يزرع فيه
 ولا خلافات بين نفي المجولة عن المادية بالمعنى الذي ذكرناه او لا وبين اثباتها بما بينا
 انما ان الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالتقول في المجولة مطلقا وبانها مطلقا كلاما صحيحا اذا
 جملا على صورته ومن دسب الى ان المركبات مجولة دون المراتب الباطنة فان اراد بالمجولة
 احد المعنيين فالقول بطلان المجولية بمعنى جعل المادية كالمادية متصفة عنها معنى
 جعل المادية موجودة ثابتة لها متصفا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان مادية المركب في
 حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزاها الى بعض وهذا الاحتياج الذي
 لا يتصور في البسيط والمركب متساويان في ثبوت المجولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير في
 نفي المجولة بحسب المادية وتمايزان بان المركب مجول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده
 دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بامارة الملقص السابغ المركب اما ذات ان كان
 قابلا بنفذه وانما صنعته ان كان قابلا بغيره والاول يقوم بعض اجزاها ببعضها والا وان لم
 يتم بعض اجزاها ببعض يستعني كل عن الآخر فلم يحصل منها مادية متحدة وحدة حقيقة مادية

تعريف
المجولة

المركب المادية

لان المركب المادية

في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى خلاف هذا المقصد ان يوضح عن التاسع
 من انه لا بد على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون لقيامه بطول ان يكون احتياجه اليه يوجد
 لغز ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزاها قابلا بنفذه والالم كمن المركب قابلا بنفذه والمقدر
 خلافة وانما في المركب الذي هو صفة يتوهم ثلث سوخا المركب واجزاها فانما ان يتوهم اجزائه
 كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها بشرط قيام البعض الاخر حتى يتصور كون
 ذلك المركب واحدا احتياليا لا اعتباريا او يتوهم جزء منه ذلك الثالث ابتداء ويتوهم اجزاها
 الاخر بالقيام به فيكون قيامه اي قيام اجزاها الاخر بالثالث بالواسط التي هي الجزا التي
 ابتداء الملقص لان من انما حكم كون المادية مركبة من اجزاء سواء كانت اجزاها متصورة
 او غير باء اعلم انها مشاركة لغيره في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاته
 بالمعنى المذكور اذ يعلم الضرورة ان باء الاشارة الى غير باء الاشارة الى عالم كمن شي منها خارجا عنها
 كانت مركبة منها لان الشك في حكم على المادية كونها مركبة بان تشاك في غير ذاتي وتخالف في ذاتي
 لان يسر كما في ذاتي وتختلفا بعارض ثبوتي او سلب في عارض سلبى يجوز كونه اي كون ذلك المركب
 اعني ليس بعرض تام مابينهما كافر البسيط الذي هو طبيعة نوعية فان فزاده بخلق التباين
 التي هي امور عارضة مع ان المادية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشترك المادية
 الموجودة في البثوث وتماز عنها بقدر سلبى هو ان ليس مشهورة الا البثوث فقط ولما كانت
 امور واداء وليس بزم من ذلك تركيب الوجود ولا بان محتملا في ذاتي مع الاشارة الى عارض
 ثبوتي او سلبى فان يذو ايضا لا يقتضى التركيب اذ البسيطان قد يستكرمان صفة ثبوتية او سلبية
 وتمايزان تمام الحقيقة ولا تركيب في شي منها واعلم ان المشركين في ذاتي اذ اخلنا في لوازم
 المادية دل ذلك على التركيب لان المادى المذكور المستند الى المادية لا يستند الى الاخر
 والا كان مشركا شله لا بد ان يستند الى شي اخر معتبر في المادية غير مشرك فيلزم التركيب فذا
 قسم مستثنى عن قوله لان يشرك في ذاتي وتختلفا بعارض او سلب والاما الاشارة الى عارض
 ثبوتي او سلبى والاختلاف في عارض اخر ثبوتي او سلبى عطائه لا يقتضى تركيبا اصلا
 الملقص التاسع لا بد في تركيب المادية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو لم يكن
 كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها مادية واحدة وحدة حقيقة كالحج الموضوع بحسب الاشارة
 قاروا هذا الحكم الكلي بدنى والتعميل للتوضيح واوردا الحكم فانه مركب من الاحاد مع استثناء
 كل منها عن الآخر والمجول فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه و
 انتفى ذلك الحكم الكلي واجب عنه بان اجزاء الثبوتى فيها وسواله الحاصل الاجتماعي العارضة

عند من جاز قيام العرض ببعض
صاحبه

المادية

المركب المادية

موجود لغرض الناطق فيحصل منها زيد مائية الانسان ثم نضم الى هذه المائية موجود اخر وهو
المخصوص فيحصل منها زيد لو كان سال تعدد خارجي لم يقو رجل هذا الاشياء بعضها على بعض
بالموطاة فاد العترة الحيوان مثلا من حيث ان موانطق اي من حيث انه يحصل قد دخل فيه
الحيثية ما من شأنه ان يحصله كالناطق واذ اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق فنضم اليه
اي الى الناطق حصلت منها مائية مركبة هي غير مما كان كل واحد منهما بالنا اي تلك المائية بهذا
الاعتبار لا يحل شي منها على الاخر ولا على المائية المركبة منها واذ اخذناه اولاً او غيره بوجه اخر
ثانياً فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة تحجب العقل دون الخارج لما اعتبرت
فان الصورة العقلية بوجه مادة بشرط شي اي بشرط ان ينضم اليها صورة لغوي فيطابقان معاً
واحد اطلاقاً لا يخرج تعاريفاً بل اتحاداً كما كجوان والناطق الماخوذ من حيث انهما مطابقان
للمائية الانسانية فالحسن الماخوذ بهذا الاعتبار وسويعين النوع وكذا الفصل في اخذ مادة بشرط
اي شرط انما صورة على حدة بحيث اذا انفكت الى صورة اخرى كانتا متمايزتين وقد تركب منها
مائية مائة كالجوان والناطق اذا اعتبر موجودين متمايزين في العقل وقد تركب منها مائية
الانسان وكل واحد من اجزاء الفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحل بعضها على بعض
وقد توخذ لا بشرط شي فيكون لما جتان اذ يمكن ان يعتبر اتحاداً مما يجب المطابقة للمائية واحد
وهذا هو الذي اتى المحمول ومعنى حله اي حل الحيوان مثلاً عليه اي على الانسان ان يبين التمايز بين
المتمايزين في العقل هو متمايزا خارجياً او الوسمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حل الشيء
على نفسه يعني قد اندمج باحتقائه من معنى الحل اي ان المحمول اذا كان غير الموصوف بغيره من
الحل الموطاة الحكم بوحدة الاثنين واذ كان عينه يلزم حل الشيء على نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون
سناك حل حقيقي وهذا الما يستدعي مزيد بيط في الكلام ليضبط المرام وموان يقول لا اسكال
في تركب المائية من الاجزاء الخارجية التي لا يحل عليها الموطاة وانما الاسكال في تركبها من الاجزاء
المحمولة عليها المقادير بعضها على بعض ولذلك عجزت في الاوامر واخلفت المذايب ووجه
ضبطها ان يقال مائية الانسان مثلاً يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والحيوان والجم
والحيوان وكالماشي والكاكبات والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الما
الانسانية على السوية بل بعضها خارج عنها عارض لها كالماشي واخواته وبعضها ليس كذلك كالجوهر
واخواته وبعضها ليس كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارج عنها
لاستك انما متمايزة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فلهذا الصور المتمايزة في
الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة

شك ان سوانسان
لانسان الاحيدان
طبيعة الناطق

من حيث هو
ان الناطق بوجه اخر

التي يبينها ومن مائة ربا
وان يعبر بها

متعارف

متمايزة المائية وعلى التقدير ان في اما ان يكون تلك المايات المتعددة موجودة بوجودها
متعددة او بوجود واحد فلهذا احتمالات ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة
الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشي واحد بسيط ذاتاً او وجوداً لكن يبرح العقل من
باعتبارات شئ هذه الصور المتمايزة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في
الخارج مائية ووجودها وان جعل الاجزاء في الخارج سوية جعل المركب فرداً لا امتياز بينهما
الا في الذهن وسواء المتمايز عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اسكال عليه الا ما يستلزم
لأن الصور العقلية المختلفة كيف تنفرد مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه
سناك الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور لا موطاة للمائية الا انها موجودة في الخارج
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة معاً المركب مائية لا وجوداً او فرداً عليه ان
ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك المايات لزم حلول شئ واحد
في حال متحدة وان قام لمجموعة من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزاء وكلما حال
الاحتمال الثالث ان يكون تلك المايات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو
القول بان الاجزاء المحمولة معاً المركب متعدد وجوداً وسوء مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج
في المايات والوجودات متمايزة على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان التمايز بين تلك
والوجود وان فرض بعضها اي ارتباطاً يمكن من ان يقال احدهما سوا الاخر او يقال لهما هو
هذا الواحد وذاك تشهد بذلك بدته العقل بهذا يبطل ما سكت به هذا العالم من انما
الثالث وحصلت منها ذات واحدة وحدة حقيقة حملها على تلك الذات حمل بعضها
على بعض ايها واعلم ان تقبيل الحل بالغاير في الموية كما يصح في الذات دون الامورية
المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعني اذ ليس لمفهوم الاعني هو خارج متحدة
بهوية الانسان والاك ان مفهوم موجوداً خارجياً متصلاً كالانسان واذ اريد تفسيره بحيث
يتم الحل قتل معنى الحل ان المتمايز من مفهوم متمايز ذاتاً بل معنى ان ما صدق عليه ذات
واحدة وجواز صدق المفهومات العديدة على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم
ان المائية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك
لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا سكال في حصوله تلك المائية المركبة
بكنها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حداً تاماً لا معنى للتقدير التام الا
تصوير تلك المائية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضاً فان لم تشمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها
صورة مطابقة للمائية المفروضة لان الصورة المطابقة لما سمي المائتة من تلك الاجزاء

في المفهوم والاتحاد

التي يبينها ومن مائة ربا
وان يعبر بها

ان اشبهت عليا في ان لم يشبه عليا في امر زيد كانت هي تلك الاجزاء بعضها لا اجزاء اخرى وان
اشبهت عليا في امر زيد فذلك الزيدان دخل في المايه كان حقيقتهما قابله للزيادة والنقصان
وان لم يدخل فلما اعتبر به في الاجزاء وبالحكم مجموع الاجزاء الخارجية تمام حصه المركب في العقل
بما انه عام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية معايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام
ماية المركب في العقل فيلزم ان يكون شي واحد حقيقته محققان في العقل وان حال
فقط ما قيل من ان تركب المايه من اجزاء غير محمولة لا ياتي في ركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب
خارجي اذا استق من جزءه المشترك به ومن غيره كان ذلك المستحق جنبا له واذا اشتق من جزءه المشترك
المختص به كان فصلا لكل مركب فانه مركب من اجزاء العقل وكيف لا يبطل والاستباق يخرج
الجزء عن الجزئية اذ لابد ان يمتد الجزء من شئ به خارجة عنها قطعا والجزء الخارج في الخارج خارج وحسن
عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون
الابسط في الخارج وقرعوا عليه العقل كما فهموا في وعاءه الاول لا يكون فصل الجنس
جنبا للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان يكون المايه واحدة من اجزاء جنس لما يشترك فيها
بين نوع ما والاخر فصل لما يميزه عن ذلك النوع ثم ينكسر الامر فيكون هذا الفصل جنبا لما يشترك
فيها وبين نوع لفر ذلك الجنس فصلا لما يميزه عن النوع الاخر والا كان كل منهما على خلافه وان
مح واورد عليهم الحيوان بانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له غيره
عن الفرس والناطق جنس مشترك منه وبين الملك والحيوان فصل له غيره عن الملك فذا انكسر
احال من الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوع الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد
بالناطق هو ان كان هو الجزء الذي لا النطق اي اذ ان العقول فانه ليس مشترك بين الانسان
والملك بل مختلفا بالماية فيهما فلا يكون جنبا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض
اعني نوم ماله قوة ادراك العقول لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من اثار فصله النوع
الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشي واحد سواء كان نوعا اخر او لا فصلا في ان
اي في مرتبة واحدة والا اجتمع على العلول الواحد بالذات علان مستقلان قيد الفصل القريب
لان الفصل البعيد وكل المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة على الجنس الذي
في مرتبة كالناطق للحيوان والحاس للجم النامي والنامي للجم مطلقا وقابل الابداد للجم وراية
وحدة العلول بالذات لانه اذا تعدد ذواته تجاوزت اورد العقل المايه كما في افراد نوع واحد
يتبع بعضها بعدا وبعضها بعدا اخرى واما مع وحدة الذات فلا مستأخر لذلك اذ ينبغي لكل
عن كل ذلك سواء كان الواحد بالذات حقا وبوطا او لا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في
النوع

من مئة المركبة فان النسبة من المرد
واعتبار الفصل خارج

كذا

النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا يتعدد فيها وقيد العلة بالاعتقاد لان
تعدد العلل الناقصة جاز فان قلت ليس الفصل وحده علة تام للجنس لجواز ان يكون
للجنس افراد وان يكون هناك شرايط معتبرة قلت كل واحد من الفصول مع باقي الاخر
المعتبرة علة مستقلة فليزوم توارد العلل المستقلة لايصال الحاس والحرك الى ارادة فصلا
قربان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقته الفصل اذ جعلت عبر عنها
باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشبهت تقدم كل من الجنس والحركة الى ارادة
على الاخر عبر بهما عن فصل الحيوان وكما في ذلك في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل
القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده واللام يمكن شي منها وحده فصلا بل الفصل في الملك
المرتبة هو مجموعها معا فاذا تركب ماية من اجزاء متما وبين لم يكن لها فصل بهذا المعنى
ولو اردنا الفصل القريب للجزء المميز للشي عن جميع ما عداه لم تمتع تعدد فان المايه المركبة
من الامور المتساوية تكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالحكم اذ جعل التمام المعقود في الفصل
القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان حصل صفة للجزء لم تمتع
تعدده في ماية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس توفيرا على العلية الفرع الثالث لا يقوم
فصل قريبا للأنواع واحدا والاى وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة
فلبسيط اثران مما جندا ذينك النوعين وهذا لما يتم اذ كان الفصل القريب بسيطا مالا
ان يقال فمتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاخر الفرع الرابع وهو فرع
الفرع الثالث المتقدم اذ اي الفصل القريب لا يتعدد في مرتبة واحدة الاجزاء واحدا
اذ لو تعدد جنسين في مرتبة واحدة كاستحالة ان يكون النوع واحد جنسان في مرتبة واحدة و
ح يلزم خلف المعلول عن علته المستلزمة اليه سواء كانت علة تام او جزاء اخر منها وقد
يخرج الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يتعدد جنسين في مرتبة واحدة
لاستلزامه الخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاطراف انما يشترك في الدليل
بالانتماء بينهما وكل ذلك اي جمع ما ذكر من الفروع صفة طارة لا يتباين على ان الفصل علة
للجنس في الخارج ويظهر حقيقة كل ما ذكر وضعه ما حقا او ممتحا من حقيق كلامهم في الجنس
والفصل وعلية الفصل فان قلت بل تأتي هذه الفروع على الحذف ولا قلت اما تباين الحال
بين الجنس والفصل فلما منع منه عليه لجواز ان يكون منهومان في كل منهما فاشكل منهما ابهام من
فيحصل بالاخر نعم تمتع ذلك في المايات الحقة اذ لم يحز ان يكون من اجزاء باعموم من وجه
واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان يحصل الجنس فذا صابره نوعا وليس للاخر

حمد

عظم

لنوع نوعين في مرتبة واحدة

هذا هو المقصود

في حصول هذا النوع مدخل فكون فضلا خارجا عنه لا فضلا مضمونا وان لم تحصل الجنس احد ما لم يكن
معاكنا فضلا واحدا لا مستقدا ايذا اذ كان للمائة جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه
ابهام وتفضل فلما منع من تعدد الفصل القريب في كاعتفت واما تقوم الفصل القريب لتوحيث
مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لطنيين في
مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه
وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون للمائة واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه
لا تحصل كل منها بالفصل والجنس الاخر فلا يكون جنسا له بل تحصل كل منهما بالفصل ولما كان كل منهما
لم يكن ان يكون له مدخل في الفصل الاخر الا باعتبار حصده في نفسه فيلزم ان يكون يحصل كل منهما
ماقتضى لتفصيل الاخر فندرم الدور الملقص **الحادي عشر** الماينة كالانسان مثلا قبل السرايا
لا يمنع من فرض اشراكها وحملها على كثر من دون اليقين المخصوص كيقين زيد مثلا فانه لا يمكن
اشراكه بن امور متعددة بالمدينة فهو غير ما وقد اختلف في اليقين الذي هو غير الماينة باعتبار
مهما منع فرض اشراكها بل هو وجودي في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء
الى انه وجودي لانه في الميعين الموجود في الخارج وهو الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة
وقد قال بعضهم اعني الكاتب ان اردت بالميعين معروض اليقين وحده فلام ان المعين هو ذاته
سواء عارضه وجود المعروض المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه في الاخرى ان اتفق العالم
للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او الجوع المركب من العارض والمعرض فلا غم
انه اي الميعين بهذا المعنى موجود فان منع وجود اليقين كيف يعلم مع معروضه موجودا
بل الموجود عند معروض واحد والحياب ان المراد باليقين الذي دينا وجوده هو الشخص
زيد ولا ريب لما قل في وجوده وليس مضمون مفهوم الانسان وحده قطعا والاصدق على غيره زيد
كما يصدق عليه ان الانسان فاذن هو الانسان مع شئ لقضية اليقين فكون ذلك الشئ الاخر
زيد فيوجد ذلك الاخر وسوالمطم ان بين ان تركيب الشخص الميعين من الماينة واليقين انما هو
بحسب الذهن دون الخارج قال واعلم ان نسبة الماينة الى الشخصات كسبة الجنس الى الفصل
فان الجنس يميز في العقل بحمل ميات متعددة ولا يقين لشي منها الا بانضمام اليقين اليه
وسا متقدان ذاما وجعلنا وجودا في الخارج ولا تمايزان الا في الخارج الذهن كذا كذا الماينة
النوعية تحتمل ميات متعددة ولا يقين لشي منها الا بشخص يضم اليها وسا متقدان في الخارج
ذاما وجعلنا وجودا وتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجودا سوا الماينة الانسانية مثلا
موجودا اخر سوا الشخص حتى يتركب منها فرد منها والالم يصح حمل الماينة على افرادها بل ليس هناك الا

ح كل منها بالفصل ولا كان النوع متصفا به
الجنس الا هو فلا يكون جنسا له بل يحصل

الحادي عشر
التي هي ما يمتاز بها
عن غير كذا لانه
في غيره

الادام
الحسن

فصل

موجود واحد اعني الموت الشخصية الا ان العقل يفصلها الى مائة نوعية وتنحصر كما يفصل الماينة
النوعية الى الفصل والجنس ثم اشار الى الفرق بقوله شيذانه لا يحصل من كل شخص صورة في العقل
مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من شخص اخر لان الشخصات امور جزئية لا يرتسم صورها
في ذات النفس بل في الاتما فكذا صورة الماينة الشخصية انما يرتسم في الالة ولا يما ولها الاشياء
الحية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها الانواع فانها امور كلية فحصل منها
في العقل صور متغايرة وبالحكمة فالفصول تحصل ميات متماثلة منطبق في العقل والشخصات
حصل ميات ترتسم في الحواس مع كون الماينة واحدة والاشخاص تمايزا في الوجود
الخارجي هو ياتيا اي بذواتها لا مسخفا تما كاتيا در اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين
الماينة والشخص من مهنظان للوجود في الخارج الا للاشخاص اما الطبايع والمهنوظات
الكلية فينتزعا العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض الكلية بحسب
استعدادات مختلفة واعتبارات ستنى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد ان
الطبيعة الانسانية مثلا بمعنوا موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر
الواحد بالشخص فيمكنه متعده متصفا بصفات متقادة لان كل موجود خارجي فهو حيث
اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متينيا في حد ذاته غير قابل للاشراك في مرتبة
وان اراد ان في الخارج موجودا اذ انقوت رسومي ذاته انقصف صورة العقلية بالكلية بمعنى
المطابقة لكثير من لابعني الاشراك بينهما بالنقل فهو ايضا بطلام انما من ان الموجود
الخارجي متين في حد نفسه فلا يكون صورة المخصوصه مطابقة لكثير من وان اراد ان في الخارج
موجودا اذ انقوت وجوده عن شخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه
مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة عنها فلا نزاع
الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا فابدا في نفسها للتعدد والكثرة
فيحتاج الى من كثرها فاذا كثره بكثرة العاقل وجدت تلك الكثرة في الخارج الى
من كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها مشتركة
لا على انها متصفا بالوحدة حتى يلزم ذلك المجدور بخلاف ان كل واحد من تلك الكثرة لابد
ان يشتمل على زائد متشخص وقينه فليس في منها عين تلك الطبيعة كيف لو كان كذلك
لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها ومو بطبيعة وقد احمق الامام الرازي
على كون امر او وجودا بانه لو كان عدما لكان اما عدما مطلقا وانه طامه لبطلان لان عدم
المطلق لا يفرقه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا وح اما ان يكون عدما للماينة

العقل

امر

فيكون موجودا واما ان يكون عدميا فنحن نفي ذلك التيقن الا ان كان عدميا فهذا
التيقن عدم العدم فهو وجود والتيقن الاخر منه فكون ايضا وجودا وان ذلك التيقن
وجودا واما التيقن الذي نحن فيه منه فهو ايضا وجودا فثبت ان كون التيقن عدميا مستلزم
كونه وجودا بنفسه فيكون وجوديا والجواب لا لم انه لو كان التيقن عدميا كان عدميا
وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي معني العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي قابل
الوجودي كما ان العدم قابل الوجود فلو كان العدمي عدميا كان الوجودي وجودا وليس
كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون وجوده شئنا لموصوفه بوجوده لا بالوجودي بالابتنال
بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قايما به بوجوده لا في الخارج نحو السواد القاييم بالجسم فان شئنا
له انما هو وجوده لا لان يكون ذلك اي شئنا لموصوفه باعتبار وجوده في العقل واقفا
به كالجسم القاييم بالجسم اذ ليست اجنبية موجودة في الخارج قايمة به بل شئنا له واقفا
بها انما هو في المذموم وسواء الوجودي بالمعنى المذكور اعني الموجود لا مطلقا بل من وجه
لجواز وجودي لا يعرض له الوجود عند قايمة بوجوده فالتساوي سوادا وجوديا وسوادا وجوديا
يوجد واما صدق الموجود بدون الوجودي في الموجودات القايمة بذواتها واذ كان كذلك
لم يكن الوجودي مستلزما للموجود فليكون العدمي مستلزما للعدم ويتوهم من هذا الذي ذكرناه
في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي عرض من شأنه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد
وبالحكم فلو كان العدمي سوادا وجوديا كان الوجودي سوادا وجوديا فالحكم اذا المفهومات المتغيرة
لمنهومي الوجود والعدم غير متساوية فلا يلزم من ان لا يكون التيقن وجودا ان يكون عدميا
او كان الوجودي ما ليس بعدم فكلون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها
ليست نفس مفهوم العدم ولا قابل فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلعا على الوجود
والعدم ايضا وسواء السواب للتمام واذ لم يكن التيقن موجودا كان معدوما قطعا قلت
في جواب بان التيقن اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدميا شئنا افرل رب كان شئنا معدوما
بشيء منه وسواء واما المتكلمون فقالوا للتيقن امر عديم لوجبه من الاول لو كان التيقن وجوديا
لتوقف انصاه الى المايية على تميزه وتبينه موقوف على انصاهه اليها فيبدو واجب
المايية متميزة عن غير ذاتها لا بانصاه التيقن اليها وفيه اي في هذا الجواب نلاحظ
مرادهم امتياز جهة من المايية من جهة اخرى منها اذ لو امتياز احدهما عن الاخر لم يكن
اختصاص التيقن باحدهما وانصاه اليها اولى وذلك اي امتياز المحص عن المحص انما يكون
بالتيقن لا بذات المايية بل الجواب ان يقال لانصاه مع الامتياز للجهة عن الجهة انما يكون

مطلقا او مصافا

لعلنا انما نريد ان يكون الوجودي وجودا وجوديا لا وجوديا وجوديا

التيقن امر عديم

فقد

بالتيقن لا بذات المايية بل الجواب ان يقال لانصاه مع الامتياز زمانا وان كان متميزا
عليه ذواتا لا يتجلى في ذلك كما في اختصاص النصول بخصيص الاجزاء وتوضيح ان التيقن امر عديم
ينضم الى المايية فيخصص المايية حال الانضمام لانه ينضم الى جهة منها متميزة قبل الانضمام
الوجه الثاني لو كان التيقن موجودا كان جيبا فان كل موجود خارجي لابد ان يكون جيبا في
نفسه سواء كل واحد من التيقن سائر للتعيينات الاخرى في كونه تيقنا وتبينه عن التيقن
يخصه فيشذ ان ينزل الكلام الى ذلك الاخر واجيب عنه بان كونه تيقنا اي مفهوم السمين المشترك
من التيقنات امر عارض للتعيينات في كونه تيقنا وهي تميزه بذواتها المحصورة والوجه
الى التمايز سمين زائد سوا لا شئنا في المايية دون الاشارة في العوارض كالالمصروف
نظر لان كل تعيين اي كل فرد من افراد التيقن فله مايية عليه في العمل ضرورة لان كل فرد
في الخارج كذلك سواء كان له مايية او لا في نوعه ام لا بل يحضر نوعه في نفسه وتعيينه غير مايية
لانه لا يتقبل الشك بخلاف مايية ويتم الدليل ويلزم التسليم ان يقول لانه ان كل تعيين
له مايية عليه منزعا عن العقل من موهنة ودعوى الضرورة منها غير مسموعة كيف والتا عدة القايمة
بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عند سم بالواجب بل كل فرد من افراد التيقن
هو في نفسه حيث اذا لاحظ العقل لم يكن له فرض اشراك ولا فصل الى مايية قايمة لا شئنا
وامر زائد عليها مانع من الشك على قياس تميزه لافراد الانسان والحق ان يدرس ذلك ليس
للمكلمين المتكلمين على كون التيقن عدميا بديان على كون التيقن امر انضمام الى المايية
في الخارج مما زايه عنها وقد علمت ان نفس الموهنة الخارجية ذاتا وجعلها وجودا وجوديا اي كون
التيقن متميزا عن المايية في الخارج مضما اليها يحصل منها موهنة مركبة في موهنة الذي حاول
المتكلمون تيقنه فان هذا التيقن سوا للنازم ما استدلو به من الوجبه في فاد الزراع لنظري فان الحكماء
يدعون التيقن امر موجود على انه عين المايية بحسب الخارج وتماز عنها في الدمن حفظ و
المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا في الخارج على المايية مضما اليها في ولا منافات
بينهما كما يرى المقصود الثاني عشر قال الحكماء الذين يسمون التيقن امر وجوديا
التيقن ان علة المايية بان يكون مقتضا لهما التيقن اقتضا تاما اما بالذات او بواسطة
ما يلزمها الحضر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من المايية والتيقن الذي علق بها ولم يكن ان
يوجد معها تيقن اخر والا نعتك عنها التيقن الاول فتختلف عنها المعلول عن علة المستندة
ايه يذ ان كان عين المايية زائدا عليها واقضه المايية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت
مايية متعينة بذاتها محتفظة في نفسها عن فرض الاشراك فيها كالواجب تعالى على ما يهيم

في الجواب على ما ذكره من ان

منك تعدد اصلها في القوة في نفس التعدد من اخصار المادية في نفس واحد والا وان لم يعلل بها
يحل فيها اي في المادية لا في العقل شي في المادية فوجع تعينها لانها لم يعين في نفسها لم تصور حلول في
فيها فلا يجوز ان يعلل بعضها بما حل فيها والادوار ولا يعلل ايضا بما ليس حال في المادية ولا يحلها او متوهمين
عنهما في الكل سواء فلا يمكن ان يكون على تعين نفس دون نفس اخر ولا تعين مادية دون نفس
بل يعلل كلها اي محل المادية فجوهر تعدد ما اي تعدد افرادها بتعدد القوابل الى المحال اما ان كانت كبريات
الافلاك النارية بصورة الجسم وكما نكتف النارية للصورة الانسانية واما بسبب اعراض كيميائية كيميائية
الخاصة الاربع فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة حسب الوقت والبعد
من السلك فذلك تعدد اشياءها اذ لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيه استعدادات
متفاوتة اخفرت المادية احواله في نفس واحد ايضا كيميائية كل فلك بالقياس الى صورة النوعية
وبنوا على هذا الذي ذكره من ان تعدد افراد المادية الواحدة انما يكون بتعدد قابليتها اعني ذاتها
احدا وجها ان ما ليس مادي وليس محمولا في مصادرها فموضوعه في الشخص الواحد لان علمه ليس
المحل اذ لا محل لغير المادي فهي المادية نفسها او ما يلزمها فيلزم الاخصار كما مر وقد قال في الجواب
ان يكون للمحل غير المادية الجسم فيقعد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا او لما كان قابلا
ان يقول ان التنوع في المادية متعددة مع كونها مجردة عند من احاط بقوله والتنوع الانبائية انما
تعددت وان لم يكن مادية اي حاله في المادية لتعلقها بالمادة لتعلق التدبير والتصرف فهي في
حكم الماديات فتعددت بتعدد المادة التي تتعلق بها اختلاف العقول الجردة في المادية كحسب الذات
والمتعلق فان انواعها متغيرة في اشياءها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين المادية التعدد والافراد
معللا بالقابل فالقابل ان كان شخص مادية او لوازمها اخر نوعه في شخصه ولم يتولاه اي يكون
تعينه معللا عامية واخصاره في شخص واحد بل فيه عدم بصوره فان شخص ابيول معلل عند عدم
احاله فيها لا بما يبيول ومن هنا يظهر حوار شخص المادية ما حل فيها وقد بنوا عليهم على عدم حواره
وان كان شخص القابل بما يلزم الدور الذي ادعيتموه وان كان شخصه قابلا لزم التسلسل
نقل الكلام الى شخص ذلك القابل الاخر والحاصل ان لوجه ذلك على ان تعدد افراد المادية النوعية
انما يكون قابلا للزم سلسل المتوهم الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها فاحل في الجواب عن
اعراض بعض الفضلاء بان تعين اي نفس القابل مطلقا عرضا لعدة استعدادات متعاقبة الى غير النهاية
بحيث يكون كل استعداد سابقا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة متباينة متعاقبة
مثل حار عند دم لا حار جبر لتولد الجواب وانما قلنا انه لا بد من تعين لانهم لما جردوا تعينه اي تعين
القابل بما حل في مرجع ما ذكره من ان على شخص القابل امور جارية فيه سابقة على ذلك الشخص

منها

لتحقيقه من مطلق امور اخرى متقدمة على الشخص الاخر ومكذبا الى المادية له انما ان تقول قلم لا يجوز
تعيين الماديات بصناتها المادية لما ذكرنا اي بتعيين التعاقب الى المادية فلا حاجة
في تعدد افراد المادية النوعية الى القابل المادة هذا وقد حجاب عن اصل الدليل ايضا اذ ان
يكون للباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تعينا واذا تعدد القابل الماديين تعدد افراد المادية ايضا
ومهم من جعل هذا الالفة احضر ليدل على ان التعيين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص
الذي له ما يشارك في نوعه وجوديا لكان له على فعلته ان كانت المادية اخص نوعها في شخصها
وان كانت القابل فتعين القابل ان كان مادية اخص نوعه في شخصه وان كان قابلا اخر
لزم النفس وان كان بالقول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلم انبائيا فلا
يكون التعيين امر وجوديا وقد يقال في ثبات كون التعيين عديم التعيين معناه انه ليس
بموجب الوجود في الخارج ومنع بان هذا السلب الذي ذكرناه ليس هو التعيين
بل هو لزم له وليس لزم من كون الالزم عديم كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث
المادية وما يوضح بها في تعين التعيين شرع في الامور المادية بالقياس الى الوجود
المبحث الثالث في الوجوب والامكان والامتناع والعدم والحدوث
وهذه متعاقبة الاول تصوراتها وكذا تصورات ما يشق منها اعني الواجب والممكن والمنع
ضرورية فان من لا يتدبر على الكتاب اصلا يعرف هذه المفاهيم لا يرى ان كل ما عقل علم
ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كائنا ومنه كونه الى غير ذلك من موارد الاستدلال
ومن رام تعينها فقد عرف كل واحد من الثلاثة ابا احد الاخر وبدا اذ لم يزد على ان يقول ان
ما منع عدمه او لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمنع
وجوده ولا عدمه وما لا يمنع وجوده ولا عدمه فياخذ كلاما من اللثة في تعريف الاخر الا يرى
عرف الواجب الوجود تارة بالمنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب
الى العدم ايضا وقد عرف المنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب
الى الوجود وعرف الممكن او لا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا
بسلب المنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور وظرف على ذلك تعريفات ما استقر منه
في الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا يمكن العدم والامتناع وجوب العدم
او لا يمكن الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعها فلا يجوز ان يكون
هذه التعريفات جميعا ولا تنهية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تعالى
ضرورية يعني انها متعارضة في كونها ضرورية ومع ذلك متعاقبة اظهرها الوجوب اذ لا يحال في

في الجواب على ما ذكره من ان

منها

اخر وجه لغو صواب اي الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره و
القبول البتة متعارفة عنه اي عن الوجود فان قيام البتة الموحدة لموصوفها فرع لوجوده فلا يمكن
الامكان منه موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الاخر في الوجوب كما يستعمل الامام الرازي فيقال ان
سابق على الوجود سببا ذاتيا لان الجواب ما يمتد لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك كان
اقتضى ذاته وجوده فوجدت البتة البتة يستعمل ان سبق على وجوده موصوفها سببا ذاتيا ولم يمتد
في الاستدلال على كون الوجوب والامكان امر اعماديا امتناع تافره عن وجود الموصوف والامكان
في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوحد علينا الا ان لا يمتد لوجوده بل ان يكون معه وجود لا يشتهى ان
او الوجوب يستتبع تافره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا تمتد تافره عن وجود موصوفها بل
يجب تافره عنه ويكون هذا الدليل مطرد في كل صفة متتبع تافره عن وجود موصوفها كما في حدوث
ونظيره صابط مستعمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما ان الجواب الاول الذي
يستعمل في الوجوب ايضا اذا الكنى فيه امتناع التافره ان كل ما يكون نوعه اي يصفى اى يخصه بخصه
لمعنونه فهو اعتباري اى كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجودا وجب ان
يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع في مرتبة مرة على انه حقيقة
ومرة على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتبارا بالوجود في الخارج والامر النس في الامور الخارجية
المرتبة الموجودة متاخر التقدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والامكان ذلك الفرد حاد ثابته
بالعدم ولا شك ان التقدم صفة لازمة لا يتصور الامكان موصوفها عنها فاذا كانت مسبوبة بالعدم
كان الموصوف ايضا كذلك فبذلك حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث
والامكان قديما فالموصوف به اولى بالتقدم فيكون الحادث قديما والبتة فانه لو وجد ليق
انصف بالقاء واذا كان البقاء فاني لم يكن الباقي قديما والموصوفة فانها لو حدثت لك في الماضي
موصوفها فيكون متاخر موصوفه لغري والوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والامكان
كثيرة فينقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد كان لتعين افر وقس على هذا فيلزم من كون هذه
الامور واشكالها وجوده ذلك التساوي الباطل قال المص والمص ما ذكرنا من ان وجوب الوجود
نفسه ولجميعه ان حقيقة غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقته
الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك التقدم فانه قديم بذاته لا بوجوب
زائد عليه قائم به كما في غيره من المعنويات وكذا الحال في نظائر ما يراه من القاعدة الاولى
واما الثانية فهي قوله وكذلك كذا اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات تافره عن الوجود
اي وجود الموصوف فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعنويات الثانية

الوجوب
سابق على
الوجود
ذاتيا

منه في الوجود
فانه لو وجد كان
للتعين افر وقس على
هذا فيلزم من كون
هذه الامور واشكالها
وجوده ذلك التساوي
الباطل قال المص والمص
ما ذكرنا من ان وجوب
الوجود نفسه ولجميعه
ان حقيقة غير الوجوب
فانه لا يكون واجبا
الا بوجوب يقوم به
واما الذي حقيقته
الوجوب فانه واجب
بذاته لا بوجوب زائد
على ذاته وكذلك
التقدم فانه قديم
بذاته لا بوجوب زائد
عليه قائم به كما في
غيره من المعنويات
وكذا الحال في نظائر
ما يراه من القاعدة
الاولى واما الثانية
فهي قوله وكذلك
كذا اي وكذا اعتباري
ايضا كل ما لا يجب من
الصفات تافره عن
الوجود اي وجود
الموصوف فانه على
تقدير كونه زائدا
يجب ان يكون من
المعنويات الثانية

اذ لا يجب ان يكون ثبوتية للامية متاخر عن وجوده بل متتبع ذلك والحدوث والذاتية والوضعية
واما ثانيا فانها صفات لا يجب تافره عن وجود موصوفها تافرا في الخارج فجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت
وجودية لكانت انصافا للامية حال عدمها في الخارج لبعده موجودة بذاته حال بالضرورة فمتى الذي
ذكرناه من القاعدتين صابرا واصل كل شئ شامل لوارد متتبع اعطينا كما مناهذا في الامور المتكررة
فاحصطبه واعين ثبوتية واستعمل في تلك الموارد المتتبع فيه ليس بمتبع ليعتبر في حال الامور
الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التي هي فيها غير الوجوب والامكان
والامتناع التي هي جهات النفي في التعلق او الذكر وموادها يجب نفس الامر وذلك لان المحرث
عنها سببا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم هي جهات نقضها لخصوصية
محوها لوجود الشيء في نفسه فيكون اخص من جهات النفي في الامور فاما في المحل في القضية
فقد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون منه ما اخرج اما ان يعتبر وجود ذلك المصنوع
حقيقته كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يمتد مجرد انصاف المصنوع بذلك المصنوع الاعيد
الذي لا وجود له في الخارج كما في قولنا زيد اعشى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات
النفي في الامور الخارجية في كل شيئا لا يجب ان يكون اسودا واعشى او لمع او لمع كما يقال زيد
يجب وجوده او تمتد او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصدده اذ مراد بالواجب منها سوادا
الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال في المتتبع والممكن واللا وان لم يكن
غير جهات النفي في الامور بل كانت غير ما عينها كانت لوازم الحيات واجبة لذاتها اي
كانت تلك اللوازم من قبل الواجب الذي نحن بحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا
الزوجية واجبة للاربعه فيعني به وجوب احل اي حل الزوجية على الاربعه وامتناع الامكان
اي امكان الاربعه عن صفة الزوجية ومما يوجب احل الذي بين الاربعه والزوجية غير الوجوب
الذاتي الذي بين الشيء ووجوده الا يرى ان الاربعه واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية
واجبة احل والصدق على الاربعه لا واجبة الوجود في نفسها وحقيقة ما صورناه كذا فلا تغفل عنه
وقد زعم بعض المجادلين انها هي هذه الامور الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا
امورا وجودية لوجهه بله جازية في كل واحد من الوجوب والامكان الاول الوجوب لو كان
امر اعمديا لم يمتد الى اعتبار العقل اذ لا يحق للمعانيات في انصافها انما تحتها باعتبار العقل لما
يلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والى بط فان الواجب واجب
في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض عن عقل ولا يوجد فرض الوجوب وطعنا لم يمتد
ذلك في وجوب الواجب فلم يحج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون

مواد في
م

هذه م

اصطلاح الموصوف
بأنه لا يكون له وجود
فانه لو وجد كان
للتعين افر وقس على
هذا فيلزم من كون
هذه الامور واشكالها
وجوده ذلك التساوي
الباطل قال المص والمص
ما ذكرنا من ان وجوب
الوجود نفسه ولجميعه
ان حقيقة غير الوجوب
فانه لا يكون واجبا
الا بوجوب يقوم به
واما الذي حقيقته
الوجوب فانه واجب
بذاته لا بوجوب زائد
على ذاته وكذلك
التقدم فانه قديم
بذاته لا بوجوب زائد
عليه قائم به كما في
غيره من المعنويات
وكذا الحال في نظائر
ما يراه من القاعدة
الاولى واما الثانية
فهي قوله وكذلك
كذا اي وكذا اعتباري
ايضا كل ما لا يجب من
الصفات تافره عن
الوجود اي وجود
الموصوف فانه على
تقدير كونه زائدا
يجب ان يكون من
المعنويات الثانية

كل منها وجوديا والجواب التعقيل لا يتصور والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض
من عمل او لم توجد وليس شئ منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحال ان يقال ان تصانف الذات
بصفة في الخارج او نفس الامر لا يتقضي كون تلك الصفة موجودة في احد ما لا يرى ان ريدا العمى في الخارج
وليس الا على موجود في الخارج وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون خارجا لوجوده لا طافا لوجوده
شئ اخره وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امر اعديا اعليا
ان لا يكون شئ موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني ان يقيض اللا وجوب وهو عدمي لصدق عليه
المتنع فان المتنع لا واجب فهو وجودي واللا يلزم ادخاؤه التعقيل وكذا يقول الامكان بقبضه
اللا امكان وهو عدمي لصدق عليه المتنع فالامكان وجودي والجواب التعقيل لا يتصور لان
قبضه مساو للامتناع عدمي لصدق عليه المتنع الممكن فيكون الامتناع فيكون الامتناع وجوديا ومحمية
اي محققا وجوب بطريق الحل ان ارتفاع التعقيل يعني الحلو عن الخارج المستحل ان كل منهما مفهوم من التبع
عنها معا بان لا يصدق شئ منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على اشياءه واجب ولا انه ليس بواجب
او لا يصدق عليه امتنع ولا انه ليس بمتنع وكل مفهوم وجودي كان او عدميا مع قبضه الذي
مورد فبقسمان جميع ما عداها فلا يحتمل ان شئ بان يصدق عليه شئ منها او اما ادخاؤه بها في حلها
عن الوجود فلا يحتمل في غير محل محو ان يكون الوجوب واللا وجوب وكذا الامتناع واللا امتناع
معدومين معا في الخارج والشر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب في نفسه كان
بقبضه رفع شئ فلا يحتمل ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان
بقبضه رفع وجوده في نفسه فلا يحتمل ولا يرتفعان ايضا وليس متنع وجود الوجوب في نفسه
وجود مفهوم اللا وجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللا وجوب في نفسه اعني ارتفاع وجوده
في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه الثالث وهو ان يقال ان امكان لا يامكان عدا
ولا امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين الوجودات فلا يكون فرق بين الامكان والنفي
ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا يقول الفرق بين قولنا وجوب لا
وقولنا لا وجوب وسواء في الوجود قرب من الوجود الاول لان محصورهما انه لو كان الامكان
او الوجوب امر اعديا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة متساكنة بين الوجود
لا محقق لا باعتبار العقل ومنها بان لاعدام لا يابريتها والنقض هو النقص فتقول امتناع لا ولا
امتناع لا واحد وكذا عدم لا ولا عدم لا واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن
المتنع ممكنا او المعدوم معدوم معدوما والحال ان يقال قولنا امكان لا معناه ان متنع بصفة
عدمية من الامكان وقولنا لا امكان لا معناه بلب تلك الصفة عدمية عنه وكما ان فرقان
الصلابة

النفس
فد

للمعدوم

مطابق لا يرتفعان عنه بان لا يصدق

ارتفاع التعقيل
محو الخلق عن حال

انصاف الشئ بصفة شئ وبمن سلب التصانف بها كذلك ايضا فرق بين الانصاف بصفة
عدمية وبين سلب الانصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان
بل كل طرف في كل ما حادلت اثبات كونه وجوديا من صفات الاعتبار التي يختص
بها الاشياء في نفس الامر كالوجود والحصول والتقدم والحدوث وغير ما ذكر
ادلتها بصفة بغيرها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتها امثالا
الى قانون يتوصل به الى شئ الاشياء التي اختلفت فيها وذكر منها ان لا متعابدة فقال
ولو ثبت في شئ فقل سواء وجودي او عدمي اي اذا اردت شئ كواجب مثلا
بالكلية قل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا
فكلما بطل ما كونه وجوديا فبطل كونه عدميا اولاه لو وجد الوجوب مثلا كان اما زائدا
على ذات الواجب او لا يكون زائدا على ذاته اولاه لو وجد كان وجوده اما زائدا
على ماية او لا يكون زائدا عليها وبطل كل من الزيادة وعدمها بطل ماية واما كونه
عدميا فبطل كونه وجوديا وكذلك كل شئ من قسمين او اقسام يملكك تبيينه فيقسم
قسمه واقسامه فتوكل لو كان الوجود موجودا اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل كقول
الكرامية لا يجوز حذف وال العالم بل سوايدي لانه ان زال كان زوالا مبنيا او بامر
عدمي كعدم الشرط او وجودي بوجه كطمان الصدا ومخار والكل حال او شئ من
متعابدين فيمكن ان يقال لو كان العالم موجودا كان اما قديما او حادا وبطل كل واحد منهما
بدليل اية وكثير من شعب القوم في الكسبا التي يرومون فيها من هذا القبيل الذي
عليه على وجه كلي فتوكلها اي ترك تلك الاشياء الكثيرة ولا تتركها في مواضعها لانه لا تترك
الكثير من الشئ فائيه اولاه انظر الى المعنى وذكره ما يانظر الى اللفظ عندك بعد الوقوف
على المأخذ العام ايرادا وباطالا على طرف التمام يعني قد نهضت على ما خذ ايرادا
وابطالها على وجه كلي قانوني فهي قد توقفت على ذلك المأخذ يسهل عليك ايرادا
وابطالها فلا حاجة بنا الى التفرع بها في مواضعها قال الميراني قولهم مو على
طرف التمام مثل نعت في سورة الحاقة وقرب المرام والتمام ثبت ضعفه
خصا ص البوت من القبح اي ترجمتها يقال انه ثبت على قد رقاة المرء الملقض
الناث في اجاثة الواجب لذاته وسواء احدهما ان اي الواجب لذاته لا يكون
واجبا بالغير واللازم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته منف وقد اعترض عليه بالان لا لزوم ارفاقا

او

التمام بغير تصنيف

ترجما

في اجاثة الواجب لذاته

الوجوب لا يختص
بشئ من صفات

وجان احد ط في الممكن لا عن سبب مرج في مواضع كثيرة ولا سبب ان اكثر العقلا لا يتعدون
 على انكار الحكم البديهي فالممكنون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص الله العالم بوقته
 الذي وجد فيه لما مرج تخصيص مع ان سائر الاوقات يساوي في صحة الاجاد فيها والنا
 للعرض عن افعال تعالى يعني الاشارة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال العباد حكم
 مخصوص كالوجوب والحرية والذهب والكرامة مع ان تلك الافعال متساوية عند من في محله
 تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلل القدره بالشئ مع ان نسبتها الى الصدق اي الى
 ذلك الشئ اوضحه سواء وفي اختلاف الذات في الصفات مع تساويها في الذاتية
 التي هي تمام ما بينهما عند من وكما خالفوه ايضا في اختصاص الحكم بالحركة الى جهة كالتعريف
 او الشرح مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركتها اليها وعلى قطبين معينين مع
 في قبول القطبية لكل نقطتين متساويتين على النلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة
 المسادة للمواضع الاخر وفي اختصاص طرقي المتمم مقدارهما من العدم والرد قلنا لم نقل
 احد من العقلاء المذكورين بان احد ط في الممكن ترجع بل مرج نعم لمزهم ذلك في بعض احكامهم
 التي حكموا بها ولكنهم لا يقرنونه ولا يقولون بل يحيلون للجواب ليدفع عنهم القول بوجوب
 احد ط في الممكن بلا سبب قوته كانت الاجابة او ضيقه لكونه في عقولهم بطلان والاما احوالها
 في دنيه باسمهم ولا خيرة على التزاي بعضهم وسقطها اي تلك الاجابة القوة والضعف في
 حاسية في الكتاب المشتمل على في ثلثه الاستدلال عليه وفيه طرق الاول الحاسية الممكنة
 متضمنة للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالتساوي اليها فلو وقع احد ما لا مرج من خارج
 كان ذلك الطرف الواقع واجزا اولي بها من الطرف الاخر فلا يكون مساويا له وسو خلاف
 المفروض الذي تساويها بالنسبة الى ماية الممكن وما نقص قلنا انما يافقه اي المفروض الذي
 سوا تساوي اقتضاها الذات له اي ذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذكر
 ذات الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فينتفيح اقتضاها الذات احد ما لا حصول اي حصول احد ما
 لانه كما نرى في التباين والاتفاق وان احد المتساويين يقع بل اعلة اصلا الطريق الثاني
 واتحاد الامام الرازي في المحصل والاديبين لا يمكن قبل الوجود ان ترجع طاف وجوده على
 عدمه بحيث يجب لما ياتي وذلك الرجح الاصل الى ~~الوجوب~~ صفة وجودية لا
 حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجودا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم حاصل
 بعد عدمه وجوديين واذ كان الرجح امر اوجودا فله محل موجود لا متناهي قبا به بذاته او
 بعددوم وليس ذلك المحل هو الاثر في الممكن والا كان الاثر موجودا قبل ان قبل الرجح

وعلى سبب مخصوصه او بطي معين
 نسبة حركتها الى شئ واحد في جميع الجهات في
 قبول حركتها اليها

عليه

على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتين منف فلما يد من شئ آخر وجود
 يقوم به الترجع فهو المؤثر فلما لا يمكن ان يكون وجوده قبل الوجود وما ياتي
 من انه لابد ان ترجع وجوده الى احد الوجوب حتى يوجد شي على ان يحتاج الى علم وسو المنازع
 بل ترجع مع الوجود وجاز ان يقوم الترجع بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل لفرص
 المؤثر ~~والمرج~~ ايضا لو سلم كون المرجح سابقا على وجود الممكن فالترجع السابق صفة الوجود
 فلا يقوم بغيره لا متناهي قيام الصفة بغيره موصوفا فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان المرجح والوجود
 المتحد لا يجب ان يكون موجودا لان العدم قد يتجدد بل مواضع اعتباري يصنف به الممكن حال
 ما يكون متقدرا فلما يتجدد محلا موجودا ~~في الخارج~~ في الخارج الطريق الثالث الذي لم
 الرازي ذكره في الاديبين وقد ساء على قول المعتزلة انه متع عدم الزمان قبل وجوده او بعد
 اي متع عدمه بغير هذا التمدد وسوان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان
 واجبا بذاته والا وان لم يتع كون عدمه قبل وجوده او بعده فزمان اي فيكون تقدم العدم
 على وجوده او اخره عنه زمان لان المتقدم اذ لم يكن ان يجمع المتأخر كان المتقدم زمانيا
 ويجمع الوجود والعدم لان الزمان حال كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا
 ومما حلت فهو اي الزمان لا متناهي عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائما وانه ممكن لذاته
 لتركبه من ايات متتمة فلا يكون وجوده لذاته لما من سخاله لركب الواجب بالذات خصوصا
 اذا كانت الاجزاء متتمة متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة الحاجة الى الوجود والحدوث
 اذ لا حدوث بينهما ولا عني انه اي هذا الطريق بعد تسليم مقدما بطل كون الحدوث
 علة الحاجة او غيرها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبة فان المسال الجري اعني
 كون الامكان الزمان محجبا الى السبب لا يوجب القاعدة القايديان الامكان مطلقا مرجح الى
 الى المؤثر فوا ان يكون ذلك بسبب محقق الزمان وقد عرفت ان الطرفين الاولين
 لا يمان ايضا فالامام المياي اي الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة
 ان الحاجة الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لا سكاذا ولغيره انما تحقق اذا امكن اثير شي
 في شئ لكنه غير معقول اذ الما شرفي الوجود مثلا اما حال الوجود اي وجود الاثر وسو حال
 لانه اتحاد الوجود وحصيل احاصل اما حال العدم وسو باطل ايضا لانه جمع للتيقن وذلك لان
 وجود الاثر مع الما شرف لا يتحقق عنه اصلا فلا يتصور الكسر والوجود مع اليجاد ولما فرض
 ان الما شرفي الوجود اعني اليجاد دائما وسو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال

على اختلاف بينهما
 الامم العبارة فابا

دور

ان

ب

آخره

فمقتضى وجود الوجود عدمه معا ولا ياتي الا بالشرح في محض فلا يصح سوني هذه الحالة ان يكون اثر الوجود واذ لا اثر فلما شرعوا لاجاد منه حسنة ولانه اعني الارحال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتحقق به ما شرعوا لاجاد فلا يستدسومع كونه مستمرا على حاله السابق على اللاحق الى موثر الوجود فقد بطل كون اللاحق منه اما حال كون اللاحق مدونا وموحيلا للاحق اما حال كون الوجود مستقنا وايضا موثرا لوجود اللاحق لا يصح اللاحق مستقنا وايضا موثرا مستقنا على ما كان عليه قبل ان يتحقق به اللاحق مستقنا الى موثر اللاحق والحوادث انما هي اللاحقات لا الوجود موجود وهو قبل اي قبل اللاحق فانه تحصيل ما كان حاصله قبل هذا التحصيل وهو حال بديهة اللاحق فالاحاد للوجود موجودات متعارفة لاجاد لان حصول اللاحق مع اللاحق زمانا واذ لك تحصيل للاحق هذا التحصيل ولا يستحال فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث منه في نفسها اصلا كذا يتجوز في هذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وسوا اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وسو حصول للاحق ونقول لزم ان لا يحدث منه في شيء من موثر حدوثها لان احداثها واجادها اما حال الوجود او العدم وكلاهما بطل لكن حدوث هذه الصناعات واستعدادها الى امر حدوثها امر بديهي فاستغن عن دليلكم قطعا واحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة اللاحق حال الوجود او حال العدم ضرورة بشرط المحل فان اللاحق في وجود اللاحق بشرط الوجود او بشرط العدم محال فبطلت في وجوده ضرورة بشرط انقضاء اللاحق بالوجود والعدم ومثل ذلك سمي ضرورة بشرط المحل لا ياتي في الامكان الذاتي لان للملاحظ في الذات دون ما لها من الصناعات فاستغنا عن اللاحق بشرط احدي ما بين الصناعات لا ياتي في الامكان بالظن الى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما وتخييره ان يقال قولك اللاحق اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما بطل ان اردت به ان اللاحق اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحكم ممنوع بان اللاحق في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به ان في زمان الوجود او زمان العدم ختمه انه في زمان الوجود كما في ومنهم من اجاب بان اللاحق في زمان الخروج من الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل في زمان اللاحق لا ياتي في زمان الوجود ولا في زمان العدم فبطلت التاثير على حصول اللاحق فاللاحق حال العدم في آن وحصول اللاحق في آن آخر مقتضى وليس ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا شبه اللاحق ومعنى ايضا والاعلى ان الممكن غير محتاج الى موثر لا لامكان ولا غيره اذ ذلك فرع امكان التاثير وهو محال اذ اللاحق اما في الماهية او الوجود او الموصوف لان اذ لم يكن اللاحق في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض موثرا

حاشا
في الوجود حال العدم بوجه ثلاثة وان
سيقت في اللاحق في العدم كذا التاثير

لوجود وجود

وهو اي هذا المذكور اعني ضرورة
الاحداث في المحل عدمه

اللاحق

بالقاس اليها اذ لم يكن اللاحق في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض موثرا بالقاس اليها وقد بطلت هذه القاسم كلها فيما مر لان جعل الماهية ملكا للماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو محال فلا يتقبل اثر او الموصوفية عدمية فلا يكون اثر او الحوادث اذ اي اللاحق في الوجود الخاص اي في البويات كما مر من ان المحل هو الوجود الخاص لا الوجود وقد سبق منا تحقيق ان اللاحق في اي شيء هو بالامر بديهي وايضا في ما ذكرتموه لحدوث اي حدوث الصناعات المحسوسة عن حدوثها لان ما يشره انا في ما يمتتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم لعمدة الشبهة الثالثة الحاجة والموتيرة لوجودها في الخارج لسللي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى موثر اخرى اذ لا يتقبل كونها وليست بذاتها واذ لم يكونا موجودين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى شيء لا لامكان ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا بالموتيرة في الممكن اصلا وسوالمط واخرى ان لا لزم من كونها انما من عدميين اعتبارين معا وسوالمط عن غيرهما عن ان لا يكون الشيء في نفس الامر محال وجودا او في اي متصفا بالحاجة والموتيرة فان الامور العدمية يتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم فانها وصفا اعتباريان لا وجود لهما في الخارج بل في الخارج من المتشع والمدوم متصفاان بهما قطعا فان كل لوثيقا الى لوثيت الحاجة والموتيرة لغني وانقضت ذلك الشيء بهما فاما وجودها واما عدمتان اذ لا يخرج عنها ويطل كل اي كل واحد من كونها وجوديتين وعدميتين لما عرفت اما باطل الوجودية فبذلك التسلسل لانها من الانواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط للمقدم واما العدمية طافان تبال بما يقتضيه اللامكان واللاموتيرة العدميتين على قياس مر في الوجوب فقد عرفت لحوادث على ذلك فيما اشار اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وسوان قدح في دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرف فيمن اجل ذلك والتعقبات كانه هذا متعلق بقوله والحوادث ان لا يلزم من كونها اعتباريين وما توهمت بهما اعني قوله فان قل من الاول والاول هذه الشبهة كالاولين منقضية بحدوث الصناعات المحسوسة فانها تقتضي ان لا يحدث هذه الصناعات لا ان يعلم بالبدنية انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى الموتيرة المتصفة بالموتيرة فيها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بشي كون الامكان محجوا الى ان يقال لو اخرج الامكان في الوجود الى الموتيرة لاحتج به بعدم ايضا الى الموتيرة لا ستوا بينهما لانه اي بنية الوجود والعدم الى الامكان لانه دفع الفردية الذاتية عنها معا فكان الوجود يمكن كذلك العدم يمكن لكن العدم محض لا يصح اثر الشيء سواء كان عدما اصليا او طاريا وفي الاصل مانع آخر وسوانه مستمرة

لمنه الموجودة

الى الموصوف بها او لا يصح قيامها
بذاتها للحاجة عاجه اضرع منتقار
الكلام الى حاجه الحاجة وكذا الموتيرة
لو صدر لاحتاجت الى موثر بها

فالتاثير فيه تحصيل حاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثر الشئ الجواب ان العدم ان
صلى اثر ابطال دليلكم بطلان انشاء الملازم ح والادان لم يصح معنى الملازمة اي لا تم
انه لو اوج في الوجود لا اوج في العدم للفرق بينه وبين الوجود يصح اثر اذ ان العدم
يكون لا مكان محجوب في الجانب الذي يصح ان يكون اثره ولا يلزم ان يكون محجوبا في الجانب
الذي يصح لذلك قطعنا وان نول ابداء من غير ترتيب ان سلنا الملازمة المذكورة في دليلكم
فلا تم ان العدم لا يصح اثر الشئ اي لا تم بطلان الملازم فان عدم المعلول عند العدم الولد فانه
لو ان العدم معدوم لم يكن المعلول معدوما لا يقال لوجاز استناد العدم اليه الى العدم كما ذكرتم
من استناد عدم المعلول الى عدم علته لحاز ايضا استناد الوجود اليه اي العدم وانه اي جواز
استناد الوجود الى العدم شئ عاجل الى وجود المؤثر في العالم فثبت بان ثبات وجود الصانع
لا يتقوى هذا الكلام على السمع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة الممثلة العقلي حكيم جواز ذلك
اعني استناد العدم الى العدم وامتناع هذا في استناد الوجود الى العدم فلا يصح تلك الملازمة أصلا
الشيء كما مر وسي ايضا مخصوص به شئ كون الامكان محجوبا لو كان المحجوب الى المؤثر هو الامكان لا طرح
ايضا حال البقاء لثبوت شئ اي ثبوت الامكان للممكن في زمان البقاء فانه لازم للمعية المحسنة يقتضيه
فانها من حيث هي هي فلا يفتك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان
ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والثاني بطلان الاحتياج اليه
ببائس المؤثر حال البقاء ان كان شئ الوجود وانه حاصل قبل اي قبل البقاء لزم تحصيل حاصل وان كان
الحاصل له امر متجدد لم يمكن ذلك المؤثر بتاثيره موجبا للباقي الذي هو المنقصف بذلك الوجود
الحاصل قبل البقاء بل موجبا للاحق فلا يكون مؤثرا في الباقي والمعدوم خلافا لا يقال باثر في بقاء
الذي هو امر متجدد ولا في ذاته بحسب اصل الوجود الذي كان حاصله لا نقول الذات ممكنة حال البقاء
ولا باثر فيها كما اعترفتم به فسق الذات بلا مؤثر فيها فيكون مستغنى عنه مع ثبوت امكانها المحجوب
ايلا اليه فرضا وبذلك اختلف والجواب انه اي الشئ في الممكن الباقي ليس محسنا للمحصل ولا تحصيله
بل باثره فيه هو ان يكون دواء له كما كان وجوده اول من وجوده فان سمي الدوام متجددا لانه
لم يكن حاصله في اول زمان الوجود صارا النزاع لطلبا لا نقول الشئ في دوام الوجود الحاصل اول
لاني امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا باثر في الوجود الحاصل اول لاني امر متجدد هو دواء
فالعنى واحد والاختلاف في ان المراد بمنظور المتجدد ما ذا واعلم ان الجواب الاول المذكور في نقد
المحصل ليس فانه لا باثر في ذات الممكن حتى يتغير فله ما اورده المصنف من فانه ان باثر المؤثر في امر
جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صابره باقيا لاني الذي كان باقيا ومناه
الامكان

90
انه اذا اخذت الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان ينفذ المؤثر البناء بهذا الاعتبار
والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وجوده كان بقاءه مستندا وامن ولا شك ان البناء هو دوام
الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وبهذا يبين ما اثره ولا فرق
الا في تسمية البناء اي الدوام متحد او توضيح المصباح بالامرند عليه في تحقيق المرام ان يقال كان
انقضاء الممكن بالوجود في زمان وجوده لم يكن معضيا في ذاته لا سواء نسبت الى وجوده وعدمه
فذلك انقضاء ذلك الوجود اليه وبما انقضاء في الزمان الثاني وما بعده لس مقتضى ذاته لان
استواء نسبت الى طرفة ام لازم له في حد ذاته كما يستحال انقضاء الوجود في الزمان الاول استحالة
انقضاءه اياه في الزمان الثاني كما ان انقضاء الوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذكر
انقضاءه فيما بعده من الازمنة مستندا اليه ايضا والاول سوا انقضاء باصل الوجود والاني سوا انقضاء
ببناء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي ينفذ الوجود ويديره
على معنى انه مجله مقتضا بالوجود ويديره ذلك لانقضاء لا على معنى انه يوجد انقضاء بالوجود وهو
دوام انقضاء لان الانقضاء ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد ثبت على
معنى الباء والابا فيما سبق ومن قال ان الباء في الباقي بغير في الباقي تحصيل الحاصل فقد دعم
ان المؤثر محصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصله او وسم انه ينفذ البناء وحصله
للممكن المتأخر مع بقاءه وكما سابط ومن قال ان الباء اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي
المتجدد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وسوا ايضا بطلان الباء في ذلك الوجود والحاصل
لاني اصله بل في بقاءه ودوامه الذي هو متجدد وما قال من ان المعنى بالتاثير سوا استيعاب وجود
المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء وراجع الى ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه
فيكون من امر على بصيرة كمثل شبهة عليك الحال بتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان
اول حدوث محجوبا الى المؤثر كان للمؤثر اثر الشئ تشابهه بمؤثر الاما حدوثها واما لا مكانها
فاما ان يقال ذلك المؤثر قديم فلزم حدوثها اي حدوث تلك الاحداث في اوقاتها المخصوصة
بما يستلزم تحصيل تلك الاوقات بحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية
في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محجوبا الى مؤثر
لفر حادث ايضا فليس وسوا حال قبل المؤثر في الاحداث تقدم محجور عند فعله تابع لارادة
وتعلق ارادة بتحصيل حدوث بعض الاوقات تتساويها للاحتياج الى داع بل ان محجور
احد مقدورين المتساويين على الآخر فلا يسبب يدعوه اليه فان ذلك هو الحال في الاختيار
الفرج الصادر من الفاعل لاحد مقدورين على الآخر لا يدع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور وغيره

اي وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والساني هو الحال لانه مرجح احد المتساويين ومن من طر في الممكن
بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلان الضرورة واما الاول فليس محال لانه مرجح من غير
مرجح او من غير داع لاسيما غير ذات متصف بالمرجح ولا استحالة لانه المؤثر اذا كان محتملا فهو
مرجح كيف شاء وفيه بحث وسوان الخاروان مرجح احد مقدره بآراءه لكن اذا كان ارادة
لا احد مما سواه لارادة الآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف احدى الارادتين دون الآخر
فان استدريج هذه الارادة الى ارادة اخرى فلما الكلام اليها ولم تسلسل الارادات وان
لم يستدل في شيء فتدريج احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن مقيدة
بحسب الارادات فلما قيل مرجح التسلسل في التعلقات الشبه السابرة بحدوث التي وجدت
الى لان من حيث هي جمل لا سبب انها حادث وممكن فلو كان الحدوث والامكان محجوبا الى المؤثر
لكان ممكن الحدوث على كل حال والافا واحدة فلو كان ذلك العلة داخل في الجمل السابرة لحدوث
حيث لا يثبت عنها شيء منها وهي اي ملك العلة خارج عنها لان المؤثر في الجمل لا بد ان يكون خارجا عن
الامر فلو كان داخله وخارجا عنه معا وهذا خلف واما قد عرفت ضرورة بالمرجح في المؤثر ذلك التديم
فيها لان ما شره فيها ان كان قديما لزم قدم الحادث اذ لا عقل لا يثبت بل حصول اثره في
كان حادثا لزم ان يثبت التديم بصفة متجددة هي المؤثر فيكون محجوبا الى مؤثره اخرى فتسلسل الكلام
اليها فلزم التسلسل في جواب انما هي المؤثر بصفة ديمية بخلاف ان المؤثر في حد ذاته حادث قدم وان
له ما يثبت بالمرجح في ديمية اعتباره بصفة بها التديم من غير حيل الى ما شره فلا تسلسل في الجمل
ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدما يحتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كائنة
في ذلك قلنا قد مر اقواحه الاسكال فيها السبب السامع دعوى الضرورة في قدرة العبد
وفي قضية البارئ من السمع اي يعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على ارادة وان انما
صادرة عنه ويعلل بالضرورة ايضا ان البارئ من السمع اذ نحن في طاعتنا متساويان فانه تخار
احدهما بالمرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفراغ يستحيل ان يثبت ويعكز في زمان احدهما على
الآخر وكذا الحال في العطفان اذا احضر عذره قدحان من الماء متساويان وقد وجد ممكن حادث
بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل محار بلا داع وليس مستحيل
انما الحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب
الاول من الخاطا الممكن قال المتكلمون المحجوج الى السبب هو الحدوث والامكان لان الممكن لان
الممكن انما يحتاج الى المؤثر في فوج من عدم الى وجود داعي للحدوث اذ ما سببه لان ذلك فاذا خرجت
الى الوجود زالت الحاجة ولهذا استغنى بعد زوال المؤثر عن البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العلة

مصدر

حدوث

فان

حدوث شيء طلب علة وان لم يلاحظ متشبا اخر وايضا لو كان المحجوج هو الامكان لاصح
في جانب عدم فيلزم ان يكون الاعداد بالارادة معللة مع كونها مستمرة والكل متطور فيه اما الاول
فانه ليس لما يثبت الممكن خروج من عدم الى الوجود مسمى بالحدوث والامكانات جلالة الخروج علة
عارية عنها بل ليس لها الاتصاف بعدم والاتصاف بالوجود فاحتياجا الى المؤثر في هذا
الاتصاف وقضية البناء كانه فان البناء ليس علة موجودة للبناء حسنة وبطلانها في العلة للوحدة
بل هو محرك يده مثلا على حركات الآلات من الحشرات والنباتات وتلك الحركات علة
معدة للاوضاع مخصوصة بتلك الآلات وتلك الاوضاع يستند الى علة فاعلى غير تلك
الحركات المستقلة حركة البناء فلا يضر ما عديم شيء منها واما الثاني فلان العقل بوجوه وجوب
الحادث لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب ملاحظا لكانه النائية من ملاحظتها
بالعدم او لا بالوجود باينا واما الثالث فلما عرفت في جواب البنية الرابعة من ان عدم المعلول
لعدم العلة وان كانا مستمرين وقيل المحجوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما
خارجا عن العلة المحجوجة وقيل المحجوج هو الامكان رطبا بالحدوث فيكون الامكان علة محجوجة والحدوث
شرط لبعيتها وتأثيرها بالاولا دليل الفرقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيكون
الحدوث اما شرط اما شرط وقيل الكل اي كل واحد من الاقوال الثلاثة صنيف قلة الامام الزار
لان الحدوث صنف للوجود لانه عبارة عن سبوقية الوجود بعدم فيكون صنفه قطعا فيما
الحدوث عن الوجود لان صنفه الشيء مؤخر عنه وسواء الوجود متأخر عن بآية العلة اي عن
الاجابة لان الشيء اذا لم يجد في نفسه الى مؤثر لم يقصور تأثيره فيه كما في الواجب والمنع المتأخر
عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جوارها او شرطها ما
عن نفسه مراتب اربع على التدرج الاول والثالث وحسب على التقدير الثاني لان جوار العلة مقدم عليها
والأظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على مراتب والمال في المعنى واحد قال
المصنف ولا يعني انه اي ما ذكره هذا التال محال فثبت من استثناء الامور الزمنية بالحاجة وبقية
منزلة لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة للحاجة او جوارها او شرطها لان حكم العقل بالحاجة
لملاحظ الحدوث اباوحده او مع الامكان وما راجع كاشبهه في ان الحدوث علة في الخارج
للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج او لا فيوجد الحاجة فيشاي لان الحدوث والحاجة امران
اعتباريان فكيف يقدرون كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى لا يتصور علة لا يلزم منه تقدم
الشيء على نفسه مراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محجوج في وجوده الى مؤثر قضيته صادقة
في نفس الامر فلو كان الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكان الاتصاف الشيء بالصفا

شأن

من الخارج

آية

الوجودية بحاج الى علم من ذات الموصوف او غيره كذلك انضاف بالذات العدمية بحاج اليها
والفرق ان الوجودية بحاج الى العلم وفي وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى ان اذا
قل لم انصف زيد بالشيء كان سواء لا مقبولا عند العقل بخلاف ما قيل لا شيء بعد العدم في نفسه
وكما يجوز ان يعلل انضاف بعض الاعيان بايت يفيض افر منها وكان العقل هناك موصوفا بالعدم
على معلولا انها كذلك موصوفة ايضا اذ عرفت هذا فالمعقود في هذا المقام بيان ان علم
انضاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ما اذا نسب الغذاء الى ان ملك العدم هي انضاف بالان
وذهب جمهور المتأخرين الى انها انضاف بالحادث وحده او مع غيره فورد عليهم ان انضاف
الحادث بالحادث في نفس الامر متاخر بالذات عن انضاف بالوجود فيها وانضاف بالوجود
كذلك عن اللاحق وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون انضاف بالحادث
على انضاف بالماضي هذا الكلام منقح لا مخالفة اصله اذ لم يرد بان علمه الامور بمجودات خارجية
وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبل تنزل الاعيان بايت منزهة المحتسبات بل يريد
انها امور اعتبارية لا تنسب الى علمية وجودها لكن الاشياء مستقيمة في نفس الامر فلا بد لذلك
الانضاف من علم متقدم على معلولها بحسب نفس الامر كما هو وما قوله لانهم لم يريدوا الى اخره فان
ارادوا ان يحدث علمه في العقل انما يتصور مع كونه علمه في نفس الامر دون الخارج كما احتجوا
كان الدور لا زاما قطعيا وان ارادوا على الحكم والصدق في المحاج فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام
اذ المقصود فيه بيان علمه بالحاجة لا بيان علمه بالتقدم بها كما لا يخفى فان قيل الا يمكن مؤخر ايضا
عن الوجود لانه كونه نسبة الوجود الى المادية فيناخر عنها كالحديث قلنا لا يمكن ما فرغ عن
عن المادية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس منها فرغ عن كون المادية موجودة وما فيها
اي ثباتي احاث الممكن الممكن لا يكون احد الطرفين الى الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت
هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يبايى طرفاه باللفظ الى ذاته فلا يتصور
ان احد منهما اولى به لذاته والالم يمكن تناكبا وقلت الممكن الخارج من العلم لا يتصور وجوده
اقتضا تاما يستحيل مع استحالة الوجود عنه كالاوجب لا يقتضي ايضا عدمه كذلك كما لم يستع
يلزم من بذاته اولى طرفه لذاته لزوما يبايى بالحاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون احد طرفيه
بالنظر الى ذاته اولى لغيره واحد الى حد الوجوب ومنهم من جرد ذلك الى كون احد طرفيه
اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات اليسا الى غير الغادة ككوكبه والزمان والوقت
وعوارضها اذ لو لان العدم اولى بها لجاز تبايؤها ورويان بالوجود غير البناء وغير مستلزم
ومادية تلك الاشياء لا تقتضيها التنفق والتقدم ليست قبله للبناء مع تبايؤها نسبتها الى اصل الوجود
والعدم

ان يعلم انضاف الشيء بربط من
مراوفا في الشئ به ما يصاحبه بعض آخر
منها كما ذكر في ص

الممكن هو الذي يبايى طرفاه باللفظ الى ذاته فلا يتصور
ان احد منهما اولى به لذاته والالم يمكن تناكبا وقلت الممكن الخارج من العلم لا يتصور وجوده
اقتضا تاما يستحيل مع استحالة الوجود عنه كالاوجب لا يقتضي ايضا عدمه كذلك كما لم يستع
يلزم من بذاته اولى طرفه لذاته لزوما يبايى بالحاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون احد طرفيه
بالنظر الى ذاته اولى لغيره واحد الى حد الوجوب ومنهم من جرد ذلك الى كون احد طرفيه
اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات اليسا الى غير الغادة ككوكبه والزمان والوقت
وعوارضها اذ لو لان العدم اولى بها لجاز تبايؤها ورويان بالوجود غير البناء وغير مستلزم
ومادية تلك الاشياء لا تقتضيها التنفق والتقدم ليست قبله للبناء مع تبايؤها نسبتها الى اصل الوجود
والعدم

الممكن هو الذي يبايى طرفاه باللفظ الى ذاته

والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يمكن لما في عدمها انما هو من
علمتها ولا يتحقق وجودها الا يتحقق جمع اجزاء علمها فالعدم سهل وقوعه وسومر ورويان
سهوله عدمها بالنظر الى غير التفتي ولو لم تكن لذاته وقال بعضهم اذا وجد الموتر وعدم الشئ
كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم الموتر وجد الشئ كان العدم اولى به وقيل
اذا وجد العلم فالوجود اولى والا فالعدم وفساد معاذ لان ملك الاول مستندة الى الغير
لا الى ذات الممكن وانه اى كون احد طرفيه اولى به لذاته وبطلان الطرف الاخر ان منع
بسبب تلك الاول لونه الثاني من ذات الممكن كان هذا الطرف الاول لذاته واجبا في نفسه
الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته سلف والا وان لم يستع الطرف
الاخر فاما ان منع الطرف الاخر بلا علم وانه محال بدهة لان المساوى لما استع وقوعه بلا علم
فالمرحوم اولى بان المستع وقوعه بلا علم واما ان منع الطرف الاخر بعد هذا الى سوت الاولوية
للطرف الاول فيوقف على عدم ملك العلم التي للطرف الاخر ضرورة اذ مع وجود ملك العلم
يكون الطرف الاخر راجحا واولى والالم يمكن علمه فلا يكون ملك الاولوية للطرف الاول ثابت له
لذاته اى ذات الممكن وحده بل يكون ملك الاولوية لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه وللغرض
خلافه وسوان الاولوية ماثية من ذات الممكن وحده لانه البحث منها فان قيل فيجوز عدم
حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علم الطرف الاخر اليه فلو كان ذلك
الطرف هو الوجود فنفسه اولى بسبب انضمام عدم علم العدم الى ذات الممكن ولا احتجالي في وقوع الطرف
الراجح فكيف في وقوع الوجود عدم سبب العدم من ذات الممكن وانه اى ذكر من كون عدم سبب
العدم كافيا في وجود الممكن فيجوز عن وجود الموتر في الممكنات الموجودة فيذات اثبات وجود
الصانع فتناسب العدم عدم لان اعدام المعلومات مستندة الى اعدام علمها فعدم اى عدم
العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا وحصل المظهر وسواستاد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون
العالم والاعلى وجود الصانع وما لهما اى بالذات الممكن لاحتاج الى العلم المؤثره
في وجوده لما ركون الاولوية الثانية من ملك العلم اذ لم يصل الى حد الوجوب غير كاف في وقوعه
لانه اذا صار الوجود بسبب ملك العلم اولى بالواجب وكان ذلك كافيا في وقوعه فليعترض مع
الاولوية الوجود في وقت العدم في وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لم يرجح لم يوجد
في الاخر لم ترجح احد الوقتين لما سبب ان كان لم يكن الاولوية الثالثة للوقتين كافيه للوقت
والمقدر خلافا وايضا الاولوية لا ينشأ الا من العلم الماتة لانه متى قد فرغ من اجايبها كان العدم
فاذا فرغ من اختصاص احد الوقتين لم يرجح لا يوجد في الاخر لم يكن العلم الماتة علمه ثمة فثبت

فثبت

ان الاولوية وحدها غير كافية فالحال يجب وجود الممكن عن غلبة بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو
وجوبه السابق على وجوده لانه واجب الوجود من غلبة وجوده انه اذا وجد بشرط الوجود فاحده
ممتنع عدمه والواجب اجتماع عدمه مع وجوده وان وجوبه اللاحق لوجوده فانه وجد لا
فامتنع عدمه فوجب وجوده فلهذا في الممكن الوجود وجوبه ان يحيطان بوجوده وسما بالغير لان الاول
بالنظر الى وجود العلة والمانى بالنظر الى وجود الممكن واخذ معه فلا ينافى ان الامكان الذاتى لانه
بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون غلبة موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك
حال الممكن المندرج فانه يخفى فيه امتناعه عن عدم وجوده والباقي من عدمه
ان الامكان لازم للمانية الممكنة لا يجوز انكاره عند اصلا والواجب المانية عنه فيستلزم ان
ان كان مخلوقا عن زوالها عنها او بالعكس اى تغلب الممتنع او الواجب فكلاهما لو كان مخلوقا عنه
لحدوثه لما بعد ما لم يكن وانما اى جواز مخلوقا عنه على احد الوجهين ليس الا مان عن الضروريات مرتفع
الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحالات وجواز الحازات لجوازها
بعضها الى بعض وذلك بسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المنفردة
الى ذوات الاشياء في انفسها لا يقصور انكارها عنها والالم يكن تلك الذوات تلك الدواعى
لانها مقتضية لها من حيث هي وبما يجب عليها على لزوم الامكان للمانية الممكن ان الامكان
ان لم يكن لازما لها بل احادها فنقول ان حدوث الامكان لها وانصافها لاما ان يكون لا يمتنع
ذلك الانصاف وتحت اى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار وانصافه
الى الغرض ممكن للامكان الامكان حيث تسلسل الامكانيات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان
لها لانه مقتضية فيلزم على الصانع اى لا يثبت وجوده لجواز حدوث الاحداث من غير استناد الى شئ
يقضيه او نقول حدوثه للمانية ان توقف على حادث اخر فيسلسل ان يكون كل حادث مسبوقا
بمحدث اخر لا الى نهاية والاى وان لم توقف حدوثه لما على حادث اخر فاختصا الى اختصار
حدوث الامكان بذلك الوقت الذى حدث فيه يكون بلا مرجع ينف وان الدعوى هي
ان الامكان الذى يقتضيه ذات الممكن من حيث هي لازم لما يستحيل انكاره عنها اطهر من
تدوين الدليلين لانها مقتضية تدبيره حكمها صريح العقل بعد مجرد طرفتها على ما يبنى وفي الدلالة
منافسات لا معنى على ذى الباطنة وبغير طعنها لا يسهل في حجب مقتضاها وبما يستلزم على اى
لزوم الامكان للمانية بان حدوث العالم اى وجوده غير ممكن في الازل لما ثبت من الدلالة
على وجوب حدوثه بل نقول وجود ذلك الحادث في هذا الان غير ممكن في الازل لما ثبت من الدلالة
لما كان

لا يتخالف ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم على وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال
فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له ولا يكون لازما وكذا فاعلى الباري للعالم بل للحادث
اليوم غير ممكن في الازل ثم انما يصير ممكنا فيما لا يزال وايضا فيحدث للممكن المتدور مع وجود
امتناع المقدورة لان الموجود لا يتسع ان يكون مقدورا لا يستحيل تحصيل الحاصل بعد ما كان
الذي اى بامتناع اى بعد ما كان مقدورا بجهة حال حدوثه ومقدوره عن انما قد زال الامكان لشيء بعد
كان حاصلا لم يكن لازما والجواب عن الاول ان زوال الامكان بامتناعه وسما بغير امكان الازلية
وغير متكررة له وذلك لاما اذا قلنا امكانه اذلى بامتناعه لا كان لازلا فالامكان فيلزم
ان يكون ذلك الشئ مستقنا الامكان اتفاقا يستمر غير مسبوق بعدم الاتفاق فيكون
يقضه لزوم الامكان للمانية الممكنة ومثبات للعالم واحداث اليوم ولما على الباري لها
ايضا واذا قلنا ازلته ممكنا كان لازلا فلو وجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون
مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى بل وان يكون وجود الشئ
بجمله ممكنا انما يستمر ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممكنا ولا يلزم من بقاء
ان يكون ذلك الشئ من قبل المستحالات دون المكملات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود
وجوده من الوجوه هذا هو المبدأ في كتب التوفيق ولنا فيه بحث وسواء امكانه اذ كان مستمرا
ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منتهى امر
استمر الى جميع ملك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث المعنى هو لم يمنع عن انصافه بالوجود فى شئ
بل جاز انصافه فى كل منها لا بد لا فطبل فحقا ايضا وسواء انصافه فى كل منها معا وسواء كان
انصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فاذلية الامكان مستلزمة لاجكان
الازلية نعم ربما امتنع الازلية بسبب الغيرة ذلك لا ينافى في الامكان الذاتى مثلا الحادث
يمكن اذلية بالنظر الى ذاته من حيث هو ممتنع اذا اخذ الحادث ممتددا حدوثه فذا ان الحادث
من حيث هو امكانه اذلى وازلت ممكنا ايضا واذا اخذ مع قد حدوث لم يكن لهذا المجموع
وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده بالمجموع من حيث هو ممتنع لا يمكن
فان قلت نحن اخذ ذات الحادث لا اخذ بل مع حدوثه على انه قيد لا جبر ونقول انه منع
في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتى معبر بالعباس الى ذات الشئ من حيث هو فان
لحدوث ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالها وان اخذت ذات الحادث
مقتدا بغيره خادجى لم يقصود هناك امكان ذاتى اذ ليس يمكن بالغير على قياس الواجب الممتنع
بالغير والرفق ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا يستحيل فيه لان الممكن هو

مقدمہ

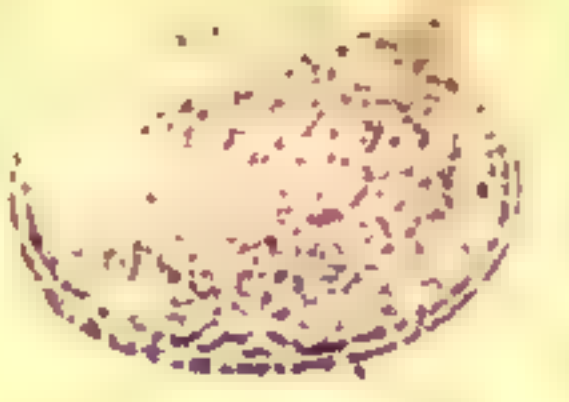
منه القول ان القديم كحجزة استاده الى الموجب الان ينزل من اعتبار حدوثه الى اعتبار الامكان وحده
فان قلت مشيوا الحال من الاشاعة زعموا ان عالمية تعالى مستندة الى علمه تعالى مع كونها قديمين
وابوابهم من المحلة زعموا ان الاحوال الاربعه هي العالم والقادرية والحيثية والموجودية محله كماله
خاصته هي الالوهية وكلها مقدمة والاشاعة كاذبة زعموا ان لله صفات موجودة قائمة بذاته
وهي قديمة يمكن ان تجله الواجب بالذات متعدد او كهلوا القدم مستند الى الغير والاول باطل
فنعين الثاني فلهذا الاقوال منهم من ايف لما ذهبوا اليه من اعتبار حدوث ولا الحال تاويل التزل
فيها قلت قد يعتذر عن ذلك ان القدم لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير
نفسه بانه لا اول للشئ وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرة ولا يلزم منهم
الواجب ولا قيل القدم غيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتبارات امور لفظية لا معنوية قال
ولقد عثرت في كلام التوم على منع الامر من يعني عدم حوازا استناد القدم الى الحاضر وحوازا استناد
الى الموجب اما استاده الى الحاضر فبوجه الاذي وقال سبق اليجاد قصد على وجود المعلول كسبق اليجاد
اليجاد كما ان ذلك اي سبق اليجاد اليجاد سبق بالذات لا بالزمان فبوجه من هنا بان يكون
اليجاد المتصل مع وجود المقصود زمانا ومقتضا عليه بالذات ولا فرق بينهما اي من اليجادين
فيما يعود الى السبق وانقضا القدم وح حازان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته ٢
مع كونه مختارا فيكون معاني الوجود وان تفاوت الى القدم والآخر بحسب الذات كما ان حركة اليد
سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الاذي مانعه بعضهم
ان الحكماء متفقون على انه لا فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرط لا ينصف
وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع
ديما ويبرهنه ما قد قيل من انما تعلم بالضرورة ان العقد الى اليجاد الموجود محال فلماذا ان يكون العقد
متاذا لعدم الاثر فيكون اثر اليجاد حادثا قطعا وقد يقال تقدم العقد على اليجاد كتقدم اليجاد
على الوجود في انها بحسب الذات فبوجه متاثرتهما للوجود زمانا لان محال هو العقد الى اليجاد الوجود
بوجود قبله بالكله فالعقد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم
عليه زمانا كعقدنا الى افعالنا واما استاده الى الموجب القديم قبل الموجب بالقدم لان استناد القدم
الى الموجب الحاضر يستحيل بالضرورة وانما الكلام في استاده الى الموجب القديم فلهذا الامام الرازي
لان بآية فيه اي ايشير الموجب في القديم اما حاله في اي بقاء القديم وفيه الحاضر الموجود وهو محال
واما في حال عدمه اوحده وعلى التعذر من كون جادشا وقد فرضنا قديما سبق فان قلت
قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى الموجب في البناء فيكون يستمر اديا بدوام علمه الموجبة وذلك

و سجد و نذر الطمس به
فی سره و لا غایت

سنة الفجر لولا قطرة الدن
وعون

حکومت سید علی محمد خان

كتاب الفقه الموضوع



بالذات على بالعدم لان ارتفاع حال الذي يجب فانه يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع
 بالملذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا ينعني ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم بالذات
 على بالغير فقدم الواحد على الاثنين فاقالا وجوده اي عدمه مقدرا على وجوده فقدم بالذات وهو الذي
 قدم العدم على الوجود بالذات متوحد حدث الذي يظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذي
 عند سبب سبقه الوجود بالعدم ايضا كحدوث الزمان في السابق الذي في الذات في
 الزمان بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مسجل جدا فان العدم لا يقدم له بالذات
 على الوجود لان كان عدمه او غير العلة ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل
 عند سبب مع كونها حدثا واما ما ورد عليه اي على الدليل الذي ذكره ان عدم اقتضاء الوجود
 وان كان امرنا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاء العدم اي اقتضاء الممكن لذاته العدم
 ليكون عدمه سابقا على وجوده شيئا اذ انما كما زعموه فم لا اقتضاء الوجود العدم لكونه مستندا الى
 الممكن سابقا على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان حصل مسبوقه استحقاق الوجود بالاحتياج
 حدوثا اذ انما كما فعله الامام الرازي صرح ان ثبت ان بالذات مقدم كذا في الذات على بالغير كمنظور
 فيه لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم
 تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاع سبب الارتفاع لم يثبت ذلك كما ذكره وعلى
 ثبوت انما يصح اذا قلنا الوجود غير المأمية في الممكنات حتى يتصور شاك ان لا اقتضاء بالذات
 مقدم على اقتضاء اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا كذا للحدث لا يثبت الا بسبب امر عليه
 اي على الحادث لان الحدوث مسبوقه وجود الشيء فلا تعلق بالامر السابق عليه فمواي ذلك السابق
 لما عده الذي تسبقه جماعته معه وانما اختلف نظره الى ذلك الامر فاذا اختلف تقدم العدم
 كان الحدوث زمانيا لا متناهي اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اختلف تقدم غير العدم ومبطله
 الحدوث ذاتيا لا بالمكانات باسرها متناهية لان كل ممكن محقق بوجهه متناهي في السابق
 اللاحق وكون تقدم الذي مقتضا بالواجب به وانما هي ثانيا في احداث الحدوث انه قال الحكماء
 الحدوث بمعنى المسبوق بالعدم وهو الحدوث الزمانى سيدعى اذ اي محلا الموضوعات ان كان
 الحادث عرضا واما ميبولى ان كان الحادث صورة واما جساما يتعلق به الحادث ان كان الحادث
 نشا وقد تفرقت المادة بالهولى وحدان لان الموضوع للتعليق مستلزم ان عليها ومدة اي زمانا
 المادة فلا اي الحادث قبل وجوده ممكن وموضوع والامكان امر وجودي لما من اول وجوده
 بالعدم مستند محلا لا متناهي قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام العدم الوجود بالعدم
 ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا وجود قبل وجوده كذا يتصور كونه نفس ذلك المحل

سبب وجوده متوحد بالذات

الحدوث
المسبوق
بالعدم

الموجود قبله حتى تقوم به امكانه ولا امر متصلا عن الحدوث بالكلية اي لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح
 ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امر متصلا به اذ كان متصلا ومبينا له في الوجود لان صفة الشيء لا
 يقوم لها كقدرة القادر مثلا اي كالتا على القادر على ان يوصف بعضهم ان امكان الشيء قبل وجوده
 هو مقدار القادر على فعله فانها اي القدرة بل صحتها محله بالامكان اذ يقال صحت من القادر ان
 الممكن ولم يصح من الجاد المنع فاقيل لما ذكرنا ان الامر كذلك واجب بان ذلك لان الممكن في
 نفسه صحيح الوجود دون الجمع كان كلاما مقبولا ولو لان الصفة العائدة الى ذات المقدور وهي
 الامكان مقابلة للصفة العائدة الى القادر كان هذا تخيلا للشيء بنفسه متافرة عنه في العمل
 عن علة وايضا امكان الشيء نفسه في نفسه لا بالناس الى القادر وهو الاقدار عليه معية الى القادر
 فلا يكون احد متعين الاخر واذا ثبت ان الامكان محلا ليس بنفسه ولا امر متصلا عنه مبينا له
 فهو اي ذلك المحل امر متعلق اي بالحادث انما لا ما احتج بقام امكانه في نفس المادة لا بد
 ان يكون قد علم عند سبب والاحتياج الى مادة اخرى وفي المسألة المشقة ان ذلك الحادث
 تارة يوجد عن كمال المادة كالا عرض تارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد معها كالشئ في
 فان محل الامكان امر اعتباري كما سبق وانهم يحرفون به والامور الاعتبارية لا يستند محلا موجبا
 فكيف يستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه فلما المراد
 بهذا الامكان الذي يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذي
 لان الامكان الذي امر اعتباري معقول للشيء عند انشائه بامتناع الوجود ومبطله لما مية
 الممكن قيامه باستحالة كماله عند كماله ولا يتصوره تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد
 اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقوله الكيف قائم بحال الشيء الذي يستلزم
 الامكان الذي لا بد وغير لازم له وقابل للتفاوت كما ان ظاهر عبارتهم بوجه الاستعداد لان
 الذي فاد توضيح المرام فقال تخييقه اي محقق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كنى في صدره
 عن الواجب به امكانه الذي الملازم لما مية وام بدواه لان الواجب به في باعقبة لا يتصور
 في نفسه ولا تعلق شاك ولا تفاوت الا من جهة التعالي فاذا فرض امكانه الذي كنى بقوله الغير
 لم يتصور كونه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول وان لم يكن امكانه الذي
 في الصدور احتاج الى شرطه فينقض الوجود والواجب عليه فان كان ذلك الشرط قد يادام
 ايضا بدوام الواجب وسرلة العدم فلا يتصور ان يكون الممكن الصا در من الواجب على اجد
 فيمن الواجب جاد ما وان كان ذلك الشرط جادا كان الممكن المتوقف عليه جادا بالضرورة
 لكن لما كان ذلك الشرط جادا احتاج الى حادث اخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط

مستوى

الامر المستند الى
الاشياء المستند الى
الاشياء المستند الى
الاشياء المستند الى

والله

اصلا او كان شرطه قد علم يمكن هو جازما وذلك الشرط الاخر الحادث محاج ايضا الى حادث
 ثالث قبله ويطلب من مقتضى كل حادث الى النهاية له فبقي اي تلك الحوادث المرتبة اما موجودة
 فاما يتوسط كسباني من برهان التطبيق الدال على اتصال التسلسل في الامور المترتبة طبعا او
 مع كونها موجودة معا لان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع
 محاج لكل حادث الى شرط اخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الاخر الحادث داخل
 في المجموع علانية من جملة الحوادث المرتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء خارجا من ذلك
 المجموع ايضا لكونه شرطه سابقا عليه وانه محال انما متبقية في الوجود بوجود بعضها عقيب
 ولا بد ان اي ذلك المجموع من محل يخص اي الحادث المفروض او لا والا وان لم يتعلق ذلك
 المجموع بمحل ذلك كان اختصاصه اي اختصاص مجموع الحوادث دون حادث لفر
 ترجع للمجموع فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او لم يتعلق بالاختصاص له حادث معين كان
 الى حادث معين كسبته الى غيره فلم يكن حدوث احد ما من المبدأ يتوسط ذلك المجموع اولى
 من حدوث غيره فاذ لم يكن ذلك الحاصل استعدادات متبقية كل واحد منها مسوق بالآخر
 لا الى نهاية وكل باق من تلك الاستعدادات شرط لاحق وان كما يبحث بالاجتماع مسا في الوجود
 ومقرب للعلم الموجبة التقدمة الى المعلوم المعين بعد مداهمة ومقرب لذلك المعلوم الى الوجود
 ومبعد عن العلم فان المعلوم الحادث اذا توقف على ما لا يتبع من الحوادث المتبقية السابقة
 عليه يخرج كل واحد منها الى الوجود يقرب الناحل القديم الى الناشئ في تلك الحوادث فربما يندرج
 حتى تصل السوية الى وجود معلوم اي هذا الاستعداد الحاصل لمحل في تلك الحوادث سواء لم يكن
 لذلك الحادث وانه امر موجود لنفسه والقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النور
 للسان اقرب واقرى من استعداد الحماصة ولا يصور النوار في القرب والبعد والقوة والضعف
 في العلم القرب والنسب المحض فاذ سوام وجودي وجملة الموجود ايضا سوام المادة وهذا الاستعداد
 الذي سوام الامكان الاستعدادي مبني على اصله الناسد وسوني التاخر والاعوار لا يجاب باعلى
 ان المبدأ عام العيّن السبب الى جميع الكميات فلا يخص الحاد ببعض دون بعض الا لا خلاف
 استعدادات القوابل وسنبين ان المبدأ لا يفعل ايها الجرد ارادة ومنهم من اخار ان الامكان
 الذي استدل به لا وجوده في الخارج وقال لا مكان امر عقلي يتعلق بشي خارجي فمن حيث تعلقه بالشي
 الخارج ليس بوجوده في الخارج اذ ليس له في الخارج شيء سوام كان بل هو مكان وجوده في الخارج
 وتعلمه بذلك الشيء يدل عليه وجود ذلك الشيء في الخارج وسوموضوعه ونهت لان تعلمه بذلك
 الشيء الذي سوموضوعه فلهذا لا خارجي فلا يدل عليه وجوده في الخارج واما المدة فلو جهلنا

الحال كسباني

كسب

ان

ان هذه الاستعدادات المتبقية على المادة بعضها مقدم على بعض تعدا لا يتجاف مع المتقدم فلهذا
 وسوالمقدم الزماني فيكون المتقدم في الزمان السابق على وجود الحادث وبالمثل وانما يجب عن هذا
 الوجه لا يتعدا على الاستعدادات المتبقية الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد جاب ايضا بان
 التقدم بابت من احوال الزمان وليس للزمان زمان ورعا لعضو اعين هذا الجواب بان القبلية البعيدة
 اللتين للجامع فيها القبل البعد عارضان للزمان بالذات ولعنه بواسطة الآلة اذا قيل ولادة
 زيد لا مقدمة على ولادة عمر واجه ان محال لما اذا اذ اوجب ان تلك كانت في حلقه فلان وهذه
 في خلافه سخن لفر ومك الحاد مقدمة على هذه السوال ايضا فاذا قيل خلافه فلان كانت في عام
 وخلافه غيره في هذه السنة لم يتجان يخال لم كان العام الاول متبقيا على هذه السنة وعلى هذا اذا كان
 كل واحد من المتقدم والمتاخر من الزمان فذاك والا فلا بد من زمان عارض كلام المتقدم المتأخر
 الوجه الثاني ان عدم الحادث مقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه
 على وجوده والسقدم ليس نيس وجوده لوجوده للعدم وسجل ان يكون وجود الشيء عارضا لغيره
 ولا نشعر عدمه لان العدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل
 كونه لانها تتمايزان بالقبلية والبعديّة ولاسك ان بابه الاشارة اعني التقدم غير بابه الاشارة اعني
 نفس العدم فاذن هو اي التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه يفيض
 اللا عدم العدمي لصدة على المستعار ليس له مستعلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به
 يكون معروضا بالذات وسوالمزمان المتأخر لعدم الحادث وجوابه اما منع كون التقدم امر وجودي
 فانه سوام العدم كالعرف حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم
 بالضرورة وكونه في بعض المتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعباري فلا يعرض معروضا
 موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال ان التقدم امر اثبوتي مما يشهد به البديهة اجاب بانه لو كان
 بثبوت اي ثبوت التقدم في نفسه سوام الوجود بديهة دون العقل وحكمة في المعقولات القرفة مردود
 كما في غير الباري فان الوهم حكم بديهة ان كل موجود قائم بذاته فهو متحق ومخصوص بوجه وكما في كون كل
 مربي محال للبراري وفي حكمه كالموجود المشاهدة في المرأة ومندان الحكمان باطلان لان الباري تعالى
 ليس محيرا اصلا وسومربي في الدار الاخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذلك الحكم على التقدم بانه موجود بل
 فان قلت مبين القبلة واللا قبلية عدميان لكن الحكم بانقاص الاشارة بها حكم صحيح يشذ به
 العقل فلا بد انما من موضوع في اتى سوام الزمان قلت فذا سلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك الموضوع
 في الخارج بل جاز ان يكون امر اعتيادي معروضا في نفس الامر لما سوام اعتباري **المراد**
 في الوحدة والكلية فانها من الامور العارضة للوجودات الخارجية والزمينية وقية

يرى

وتفاهم

مفاهم

في اوله والآخر

انما الوحدة شادق الوجود اي تامة فكل ما له وحدة فهو موجود في الملة وكل موجود له وحدة
 حتى كثر الذي هو بعد الاشياء عن الاتصال بالوحدة فان العشرة المخصوصة هي عشرة
 واحدة من العشرات ومما في اتصال الكثرة بالوحدة يمنع اتصالها اي بابل الوحدة والكثرة
 لا لكثرة الذي عرض له الكثرة ولا يستحال في عروض احد المتقابلين للاخر وانما الحال عروضة لموجود
 الاخر فالكثرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة فكل واحد في الموضوع حتى يكون ما فيهما
 فان قلت فعلى هذا لا يقع ان يكون موجود فله وحدة فان الكثرة موجودة ولم يعرض له وحدة كما في
 بقولت المراد من عرض الوحدة للكثرة انها عارضة لذلك الكثرة مع ملاحظة الكثرة على الكثرة
 فانها عارضة لتلك الذات بل ملاحظة كثره وبعبارة اخرى ذات الكثرة حيث انفصل معروضة
 لكثرة ومن حيث الاحمال معروضة للوحدة ولا يستحال في عروض المتقابلين لشي واحد من جنس واحد
 ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللکثرة بالعرض ولاجل ذلك التساوي الذي بينهما ظن بعضهم
 انها اي الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ثابت لكل موجود معين
 وبطلانه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان الفرق الواقع في الجسم الواحد اعداما
 لذلك الجسم الشخصي واحدا للجسم من اجزائه بالفرق بطل الوحدة المخصوصة ببطل الوجود المخصوص
 وانه اي كون الفرق اعداما بطل الفرق في الجسم الواحد اعداما له واجاد الجسم لفرق في فرق
 لذلك بناء على انه لا يجوز استناد لاياتي في جواز العقل كبر مقتضى عقد لا خاطب ولا يابط وانما جوده بناء
 على ان الصورة الجسمانية متصلة في حد ذاتها فاذا اورد عليها الاتصال زالت تلك الهوية الانسانية
 ووجد موصوفان افران اتصاليان والموجود في الحالين مما هو هو في التي لا اتصال امان في نفسها ولا
 انفصال بل بجامع كل منهما ومشي به وبذلك الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عن الشخص فان الجسم
 البسيط الواحد اذ اجزأ زالت وحدته دون موصوفته الشخصية والكان الفرق اعداما وبطل عليه ايضا
 ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون الشخص ايضا فالوجود بجامع الكثرة والوحدة لا يجامها
 ومعنى ذلك انفصل بقوله فالكثرة من حيث هو كثر اي من حيث ملاحظة كثرته ونقصه موجود وليس
 يذره لحيثية بواحد وذلك دليل القايير اذ لو كانا متحدان لكانا اذ صدق احد على شي من جهة
 صدق على الاخر من تلك الجهة ومشي اي الوحدة معارة للمائة زائدة عليها لانها اي المائة من
 مئة قبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة ما با ما فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءا ما على ما في
 الوجود والكثرة ايضا غير المائة بل زائدة عليها مثل ذلك فان المائة كالانسان مثلا من حيث
 مئة فبالله للوحدة واذا اخذت مع الكثرة موصوفة كانت ابنة عنها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون
 الجعم اعداما فانه اذا جمع احكام كياه في طرف متعددة وجعلت في طرف واحد فقد زالت كثرتها

التي هي وجودها فوضنا في عدم تلك الاجسام واجاد جسم واحد وانما بط والموجود بمكان وانما عرض
 لتوحد الوحدة والكثرة لانها يدستان مثل ما في الوجود فان تصور الوحدة جرم تصور وحدة
 المقصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد فالكثرة من كان في القوم مساواة الوحدة
 للوجود نوع اشار بيد امتها على قياس بداهته ونس حال الكثرة على حال الوحدة ومذيقا للوحدة
 اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولها بربايات ثم
 صردا في الاتهام يذرع عن تلك البربايات المتكثرة صورة كلية واحدة ترسم في العقل اي في ذات
 النفس فان الوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الالة والمدر للكل هو
 النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ترسم فيها الطر عند ما من العاقل
 لما ترسم في الالهة واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالالات انعكس الحال في العارضين سواء اخذ
 كليتين او كهرتين فالو انما هو في النسبة على معنى كل واحد من الوحدة والكثرة بصاحبها الا ان الوحدة
 لما كانت مبداء الكثرة ومنها وجود ما كان النسبة عليها بالوحدة اولى من العكس لا بعد ان يقال
 تعرف الكثرة بها تعرف حقيق المقصد الثاني قد اختلف في وجودها فانه الحكماء
 والمكره المتكلمون وقد اطلعت انت فيما مر على الماخذ من الجانبين فقال من جانب المثبت الوحدة جزء
 من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودا في الخارج والصار كوا كانت عروضة لم تحقق الا باعداد
 العقل فلا يكون الواحد واحد في نفسه وايضا هي تفيض للواحدة البدئية وايضا لا فرق بين وحدة
 لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وتبس حال الكثرة عليها وقال من جانب النافي
 لو وجدت الوحدة لتنازلت الوحدات في الوحدة وانما زالت عنها خصوصية فلو وحدة وحدة
 اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماشية على كونها واحدة لا شاع عروض الوحدة
 للمصنف بالكثرة اذ كانت الكثرة المركبة منها كذلك ايضا يمكن اجراء الدليل فيها وقد تقدم جوابها
 ونقص الوحدة منها دليل على كونها وجودية سواء لو كان الوحدة عدا ما كان عدم الكثرة التي
 يتألفها لا شاع ان يكون عديما مطلقا او عديما لشي لا يابط له واذا كانت عدا للكثرة فالكثرة
 اما وجوده والوحدة جزءا فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة ومما حنف مع انه
 المظروا عديمية فيكون الوحدة عدا لعدم تكون ثبوته وبذلك قرب مما ناله الامام الرازي في
 باب التيقن والجواب عنه ما سبق سناك بعينه المقصد الثالث من الوحدة والكثرة متباين
 قطبا اذ لا يجوز اجتماعهما في شي واحد من جهة واحدة لكن متباين للوحدة والكثرة ليست ذاتية اي
 ليس من ذاتها متباين لانها لا تفرضان لموضوع واحد بالخص اي ليسا بثبوتين بل عروض
 الى موضوع واحد بخفي واحدا للموضوع مجتمعة المتقابلين مطلقا لان المتقابل سواء شاع اجتماع

الوحدة عديمية كانت

شئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لخصها وقاسها الى موضوع واحد
مخفى جوهره ومطابقة ما شئت كل واحد منهما في سبل البديل دون الاجتماع لكن ربما استعجب
احدنا بسبب قولنا لا من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع
الوحدة هو الموضوع الكثرة كما ان الوحدة هو لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مجردة
لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مصالحة للكثرة لان المتضامين متكافيان لا تقدم لاحد منهما على
الآخر وجودا ولا اعتقادا وايضا يمكن ان يجعل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاد ولا اتحاد لها الا في
احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون الضال
سما تقابل العدم والمملكة ولا السلب والاجاب لان احدهما لا يقوم الا بالآخر ولا الضد الا بالآخر
الضدين لا تقوم احدهما وانما جعل التقدم اللزوم من التوهم دليلا على بطلان الضايف والضايف لان
دلالة التقدم على بطلان الضايف ظاهرة جدا ويترتب منها دلالة على بطلان الضايف بخلاف التوهم
الباقيين فان فعل الملكة متقدم على فعل السلب وجعل التقدم والاعلى في بعد الضايف لظهور دلالة
عليه واما دلالة على بطلان الضايف فانما تظهر اذا لوحظ استلزام العدم واذ لم يكن من ذاتي الوحدة
شي من الاقسام الاربع التي للضال لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك
لاضافة عرضت لهما معنى الكمال والكمالية فان الواحد اي الوحدة كمال العدد وعادة بمعنى ان اذا
استغلت الوحدة منه مرة بعد اخرى في الكمية فالعدد ممكن الوحدة ومعدود بها والشي من حيث
مكالم لا يكون كماليا والعكس فذلك لم يجر ان يكون الشيء واحدا وكثرة معا من جهة واحدة والكمالية
مكالم لا من حيث ان يمكن وسوحي لان الكمالية والمكملة متضامتان فبين الوحدة والكثرة تقابل
الضائيف بالعرض وبين عارضا تقابل الضائيف بالعرض ومن عارضتها تقابل الضائيف
بالذات وكذا تقابل الوحدة على الكثرة معلولة لها والعلمية والمعلولة من الاسرار المتضائفة
المصنوع واعلم انهم فروا الوحدة بكون الشيء لا يتقسم الى امور تشارك في الحقيقة سواء لم يتقسم
اصلا كالنقط مثلا او انقسم الى ما خالف في الحقيقة لانه المستقسم الى اعضاء وعرفوا الكثرة بكونها
مختصة بغير تقسيم الى امور تشارك في الحقيقة كعدد من افراد من نوع واحد ولا يذنب عليك ان الكثرة
المختصة من الامور المختلفة لثان كانا وفرس وحمار داخل في حد الوحدة وخارج عن حد الكثرة
فالاولى ان تقابل الوحدة بكون الشيء لا يتقسم والكثرة كونه بحيث يتقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل
المذكورين في توهم الوحدة والكثرة بالسلب والاجاب وانه اي تقابل السلب والاجاب تقابل
بالذات فمن الوحدة والكثرة بالسلب والاجاب وانه اي تقابل السلب والاجاب تقابل
بالذات لا تهذين التفرقة بل بالذات لا بالعرض كما ذكره الا ان محمدا اي الوحدة والكثرة امرين

العدم وكذا العقل
لا يحتاج متوهم
على تفعل السلب

ذكر

ذلك المذكور في توهمها اذ جاز ان لا يكون قابلا بالذات ولكن لم يثبت كونها امرين كذلك
ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك في نظر لان تقابل السلب والاجاب انما هو بين الانقسام
وسلبه ولا شك ان كونه الشيء بحيث لا يتقسم من غير توهم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث يتقسم
من غير توهم الانقسام فان قلت في العبارة مساواة المقصود ان الوحدة عدم الانقسام
قلت هذا على تقدير صحة في الوحدة لا ياتي في الكثرة لان حقيقة امر كونه من الوحدات فاذ كانت
الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدوات انقسامات وذلك من غير توهم
الانقسام ان كان مفهوم الانقسام لازما له في حال ولا بعد انهم ارادوا الكثرة والواحد من مفهوم
والكثرة معنى انه لا بعد ان يكون مرادهم بكونه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انما لا تقابل
بين الكثرة والوحدة التي هي جزاها بالعرض من حيث الكمالية والمكملة كما يفرض لانه لا تقابل بالذات
بين مفهوم الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبره التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي
بالسلب والاجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبره من بصره فاعلمه فاما ان يعتبره من الكثرة والوحدة
التي هي جزءها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبره من الكثرة والوحدة التي نظر الى موضوع
الكثرة فسطها وبصرها كالمقدمة اذ اصبحت في جرة او من الوحدة والكثرة الطارئة على
موضوع الوحدة الناقية اياها كما واحد صفت في او ان متقدمة فهو تقابل التفاد ولان شأن
الضد اذا ورد على محل الآخر ان بطله وينفقه وشان الوحدة والكثرة الوازن على محل واحد كذلك
لا تقابل الوحدة اذ اطرت لا يعني الكثرة بالذات بل بطل الوحدات المتوهم لها ثم من انما انظر
الكثرة بالعرض من شأن الضدان بطل الضد بالذات بالعرض لا نقول بطل الوحدات المتوهم
عين بطل الكثرة لان رفع الجور ورفع الكل مع خلاف رفع اللزوم فانه يتلزم رفع اللزوم
ولذلك يمكن ان يتصور رفع اللزوم مع بقاء اللزوم الكلي فان التصور سهيا كالمقصود مع سلب
وسرطان الوحدة على موضوع واحد الكثرة انما يتوهم اذا جمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها
شي واحد فيقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد ركب منها شي واحد فالكثرة فيه
في موضوعها الذي سويك الاشياء التي صارت اجزاء للركب والوحدة عارضة للمجموع
حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان رأت تلك الاشياء التي كانت مع وحدة
الكثرة وحصل في التوهم موضوع الوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك
الاول موضوع الوحدة هو هذا الحادث وتقس على ذلك طر ان الكثرة على موضوع الوحدة ثم
المفهوم من كلامهم سواء ان الكثرة ملية عن الوحدات فان حقيقة الاشياء مثلا وحدان وليس هناك
شي يعبر عنها سوى الحدتين واما الانقسام فلازم للملكية بحيث خارج عنها واذ كان حقيقة الكثرة مركبة

عقل

وان كان المقصود محالا لم يكن
يتصور رفع الجور بقاء العقل

العدد واحد

العدد واحد هو الذي لا يتجزأ ولا يتغير
لا يتغير ولا يتغير ولا يتغير
لا يتغير ولا يتغير ولا يتغير
لا يتغير ولا يتغير ولا يتغير

من جهة الوحدة كم نحن حقيقتهما تعال الذات اصلا هذا هو مقصد التوهم في هذا المقام لان بن منومى ترونها
تعال الذات وبالعرض والقول ان التعال من الوحدة والكثرة الطارئة احديهما على الاخرى المبطلة
اما تعال الذات وبطلانها فمعرفة من عدم التعال في الموضوع ولان الكلام في حقيقتها لاني افرادها وكونها
المذكورة اعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة فخر من كثره مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على
موضوع كثره مخصوصه وبطلانها لا يمكن ان ذات هذه الوحدة متباينة الكثرة ومن المتضادين
من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نجد من الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة متباينان
جدا ولا يوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة البطلان لكثرة ليست متباينة واللا يبرهن
ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم دعنا نعلم ان ذاتها متباينة بل انهما قطع النظر عن الكيفية
والكمية وهو ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم دعنا نعلم انهما متباينان فذلك انهما متباينان
لنباذلهما الى ان موضوع الوحدة هو الموضوع الكثرة فلا يكون الموضوع متبايناً واحداً وليس يلزم
ذلك تعالها وانما يكون متبايناً بالذات اذ فيها العقل الى شئ واحد وحكم ان حصول احداهما فيه
مانع من حصول الاخر فاعلم ان هذا هو المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع ثلاثة بالماهية
فانها وان كانت متساوية في كونها كثره لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لانها
باللوازم كالصم والمنطق والركيب والاولية واختلف اللوازم بل على اختلاف اللوازم فالتباين
ما عدا ما في انها كثره وتمايزها بخصوصية كونها كثره مخصوصه وهي مبداء لوازمها وتقوم كل عدد في انواع
بوحدة التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهية وليس لها جزء
سوى الوحدات لانها من ان وحدات كل عدد ابراماده فلا بد منها من كل واحد من تلك الوحدات
بل الصواب ان الركب العددي متوحد في مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص من الوازم العددية
لا حاجة في ذلك الى اعتبارية عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا الاعداد اذ ليس يقوم كل عدد بالاعداد التي
فيه فالعشرة مثلا مجموع وحداتها ذلك المذكور الذي هو العشرة اى خمسة العشرة عى وحدات
مرة واحدة وقال ارسطو انها اى العشرة ليست ثلثه وسبعة ولا اربعة ولا ثمانية ولا عشرة ذلك من الاعداد التي
يتوحد تركيبها لا يمكن ان تصور العشرة بغيرها مع العشرة من الاعداد فاما ان تصورت جميع كل واحدة
من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الالهي اعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون
شئ من تلك الاعداد اذ اختلفا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وبما يستدل على ذلك بان ركب العشرة
من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة والاربعة والستة والاثني عشر فان ركبها من بعضها
لزم الرجوع بامرج وان ركبها من الكل لزم استغناء الشئ عما سواه اذ لا يمكن ان كل واحد منها كاف في
فستعني عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لما باعتبار العدد المشترك بين جميعها اذ لا

مادة

في تومها بخصوصياتها فالتعداد المشترك منها الذي في خمسة العشرة هو الوحدات فاذكره اعرف بالمقنم
بما يقتضيه الدليل ان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد فليكن شاك الرجوع
بلامرج لان اشكال تلك الاعداد على الوحدات لا يندرج تحتها وحاجب بان كانت الوحدات في فصل العشرة
لم يكن بخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في حقيقتها وبما بحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول
المقتضى الخامس في اقسام الواحد وهو ان الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تقصيره
مانعاً من حله على كثر من وهو الواحد بالحق او ينقسم الى جزئيات بان لا يقع تقصيره من السكون وهو غير
غير الواحد بالحق وبما ان الواحد بالحق لا ينقسم الى جزئيات فهو واحد وهو واحد وهو واحد وهو واحد
بالحق فان لم يقبل التماثل الى الابد اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سواء
لا ينقسم الى سوى مفهوم عدم الانتهاء فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذوو وضع في قابل
للاشارة الكيفية وهو النقطه المشقة ولا يكون ذات وضع وهو المتعارف بالحق وان قيل الواحد بالحق
الشيء فاما ان ينقسم الى جزئيات متساوية متباينة في الحقيقة وهو الواحد بالحق فاما ان يكون قور الشيء الى كثر
الشيء لانه في الاعداد المتساوية على رأي ان ثبت المتساوية وان قور لانه في الاعداد المتساوية
كلما الواحد بالحق متصل على وجه لا يكون فيه متصل ما حقيقته على انها اجزاء اما حقيقته على سبعة بل متوحد
سواء كل في المقدار كالصورة الجسم واليهو الى وما حل في المقدار او في محل المقدار بحلول سبعة وان عذرت
هذه الامور وينقسم الى اجزاء متساوية متباينة في الحقيقة وهو الواحد بالحق وهو الواحد بالحق فانه مركب
اجزاء مقدارة متباينة في الحقيقة بخلاف الحكم السيطر كالماء على القول بجزءه وان كانت موجودة
بجتمعة لكنها متوافقة في الحقيقة والواحد بالحق بعد التماثل والكمية واحدة النوع فان الماء الواحد اذا
جزئ كان هناك ان متجانس في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اى محل عذرت من مول المادة فان كانت
الحاصلة بالتميز من شأنها ان يتقبل بعضها بعض محل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس ليس من
شأنها الاتصال والاتحاد واما عذرت من يتوحد بجزءه فالواحد بالحق بعد التماثل والكمية واحدة النوع دون الموضوع
والحق ان الواحد بالحق الاتصال الحقيقي اما تصور على القول بجزءه فان الاعداد الموجودة بالمثل اذ الحقيقة
والنقل بعضها بعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحداً بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك
الاجزاء متساوية او متباينة وانه اى الواحد بالحق الاتصال المتساوية من سلاطين هذا حشر كمنها
الحقيقيين بزاوية ويقال ايضا لهما من لزم من مركب كل منهما مركب الاخر وسو على انواع واولا بالانقسام
كان الاتحاف فيه طبعاً كالمناصير وهذا القسم شبيهها بالوحدة الاجتماعية واما الواحد بالحق
فقد عرفت انه واحد من جهة اخرى فله الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارج عنها
فاما ما عداها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افرادة فيقال للانسان واحد نوعي وافرا

مادة
بما يقتضيه الدليل

كلامه والنقل

رأي

بالفعل

الان واحد بالنوع

واحدة بالنوع او بغيره فان ذلك اجماعا على ان كل واحد من تلك الكثرة وغيره بالواحد بالجنس اما بقرينة
 بالنسبة الى واده والما بعد على اختلاف مراتب كالجسم النامي والجسم والجسم بالجنس الى افرادة والاول
 انكم ممن ذلك اجماعا على ان كل واحد بالجنس كالمواضع متساوية الى افرادة واما على ان يكون جهة
 الواحد بالاعتبار للكثرة اي محمول عليها خارجا عن مايتها وموالاتها بالجنس وذلك اما واحد بالجنس
 ان كانت جهة الوحدة موضوعه بالجنس كالكثرة كما يقال الصانع والكاتب واحد بالانسان فان
 الانسان عارض لما يعنى انه محمول عليها خارجا عن مايتها وموالاتها بالجنس واما واحد بالجنس ان كان
 جهة الوحدة محموله بالجنس على تلك الكثرة كما يقال النطق واليد واحد بالانسان فان النطق محمول عليها
 طبعيا وخارج عنها اولاً اي يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امر عرضي لها وذلك ان يكون محمول عليها
 اصلاً كما يقال نسبة النفس الى البدن نسبة الملك الى المدينة ومنها ان النفس تعللها خاصاً بالبدن بحسب تمكن
 من تدبيره والتعرف به دون غيره من الابدان وكذلك الملك تعلل خاص بدبته وبحسب تمكنه من تدبيره
 بتصرفه فيها دون غيره من الابدان فهذان العقلان سببان متحدران في التدبير الذي ليس متروكاً ولا
 رشي منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر ما يعلل حقيقة عليهما واذا عرفت الوحدة بين النفس
 والملك في التدبير كانت من قبل الالات في العارض المحمول كالتقارن والنطق في الياض وان عرفت
 بين النسبتين في كونها نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقبولة بجهة الكثرة او عارضة لها وان عرفت ان
 النسبتين في كونها نسبة للتدبير ملكا كان ذلك كما في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة
 ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالجنس وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالجنس
 وتعلم ان اي هذه الاقسام ولي معنى الوحدة من غيره او لا سلك ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من غيره
 بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالجنس لان جنس الشيء ما يمتد له متولد عليه
 ما هو بحسب الكثرة دون الفصل الواحد بالجنس اولى من الواحد بالجنس من سوا اولى من الواحد بالجنس
 الواحد بالجنس ان لم يقبل انشاها اصلاً بحسب الاجزاء المتعددة ولا بحسب غير ما هو كذا او غير ذلك
 هو المسمى بالواحد بالجنس اولى مما قبل الانشأان فوجه ما هو الوحدة التي من اقسام الواحد بالجنس اولى من غيره
 الواحد بالانتماء اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان متولد الوحدة على وحدات كذا الاقسام بالجنس فكل واحد
 تلك الوحدات محمول بالجنس متساو في العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقاً على نفس اختلافها
 الخاصة بالجنس مع الاستدراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب ح اسرها اي اسرها الواحد
 في الحكم محو ازان يعني على ذلك يقال فيها ما هو وجودي كالوحدة الانشائية والاجتماعية على ما يات
 ومنها ما هو اعتباري محض فلا يكون من وجوده الوحدة سلسل في الامور الموجودة كحركات الاشياء
 الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الإطلاق ومنها ما هو ايد على ما يات

نسبة النفس الى البدن

الواحد

الواحد كوحدة الانسان مثلاً ومنها ما تنسب للمائة كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائد عليها
 ومنها ما هو جرة اي يجوز كونها جزءاً منها وكذلك يار الحكم فيقال مثلاً جرة في بعض اقسامه كذا في
 من حوازل اختلاف الوحدات في الاحكام فانه تنسب في مواضع متعددة لمقتضى السوادس
 الوحدة تنوعاً نواجا بحسب ما فيه وكل نوع منها اسم يخصه بالاصطلاح تسبيلاً للتعيين فمعنى النوع
 فانه اذا قيل ما سئل ان كان معناه في المائتين في المائتين النوعية وفي الجنس فانه وفي الكيفية فانه
 وفي الكمية عدد اكلان او مقداراً مساوياً وفي الوضع موازاة ومخاذاة كتحسينها وفي الوضع كالحسن
 التي لث في اللطاف مطابقة كالحسين لطيف طرف احدها على طرف الاخر وفي النسبة مطابقة كونه وعمرها
 تشارك في قوة كبر المقصود السامع لسانها النيران اي الاشياء يستلزم التعارض بها
 المشهور الذي ذهب اليه الجمهور ككل شئ عندهم غير ان كل شئ غير انسان انشأاً وقالوا
 ليس كل اسن بعد من الوجود ان جاز انما كذا في غير او عدم فخرج بعد الوجود الاعداد منها
 لا توصف بالغير عند من يناد على ان العنصرية من الصفات البتة فلا يصنفه بعد ما
 ولا عدم وجوده ونحوه من قول اذ لا يمايز بينها ولا بد في الغير من العايز وذلك لا خصوصاً
 بما يكون طرفاً عدميين فان قلت ليس قد مر ان الاعداد بمايزه عند المتكلمين الذين للوجود النسبة
 قلت اليسيت عن ذلك ان العايز بينهما انما هو بحسب متروكاً بتادون ما صدقت في عليه ولا بد
 الغير من العايز بحسب ما صدق عليه فتدبر وجوبه الاحوال ايضا لا يثبتها فلا يتصور انشائها
 بالغير وكذا يلزم ان يخرج به انان احدها موجود والاخر معدوم وخرج بعد جواز الاحكام
 بالاشياء اي بالاحوال كما كذا الصنف مع الموصوف وخرج كل فانه اي المذكور الذي هو
 الصنف وخرج ولا هو ولا غيره اي ليس الصنف غير الموصوف ولا بغيره ككل وبسوطه ليس
 غير الموصوف وغيره ككل اذ لا حوالا لاشكال بينهما من الجانبين في موضع عند من في الغير من
 في غير او عدم ليسهل المحر وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغير بانها موجودان صحيح
 عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسيمين قد عرفت كذا ما عرفت في الضرورة مع
 ان لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فان التقدم نيا في عدم غير المتعرف الى في الكتاب
 وهو المحار عند الساعة فالاول الشرح والعرف واللفظ على ان يكون لكل لسان غير من فاك اذا قلت
 ليس في غير غير حكم عليك بلزوم تحت سلك ان يكون غير ككل لما كان كذلك ودد عليه بان المراد اما
 انما فقط فلا نعلم الحكم لمزوما واما مع عام احاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وان الغير منها قيل
 على عدد الفرق في العشرة قالوا وكذا الحال في الصنف والموصوف فاك اذا قلت ليس المراد غير زيد كان
 زيد العالم فيها قد صدقت ولو كان الصنف غير الموصوف كنت كذا ما ورد بان المراد غير من افراد الالان

وعرض في بعض

في ذلك الكلام

فانما ان اهل الفقه في هذا
 ما عليه من هذا القول من ان
 الكلام في هذا القول من ان
 كل اشكال واحد من الاشياء
 في هذا القول من ان
 لا يكون له ان يكون له
 اشكالاً في هذا القول

المقصود

الاشياء

الاشياء

والا لزم ان يكون ثوب زيد غيره وسو بقطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مدعيهم
 سوان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او متعارفة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة
 بل التدرج خلاف سواد الجاهل مطلقا في غير قال الامدي في سبب الشرح ابو الحسن الاشعري وعلمه الاصحاب الى ان
 من الصفات ما هي غير الموصوف كالوجود ومنها ما هي غير موصوفة ككل صفة كمن سائر صفاتها عن الموصوف
 كصفات الافعال من كونها تارة حالنا و تارة فاعلا ونحوها لا يقال انه عين لا غير موصوفة كصفات الاشياء
 بوجه كالتعلل والبرزخ والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لانه بناء على ان معنى السائر ان يكون
 الاشكال منها بوجه وعلى ذلك الصفات النفسية لما امتنع اشكال بعضها عن بعض لم يزل ان بعضها
 الصفة الاخرى وغيره وورد عليهم المضافان كالبوة والنبوة والعلية والمعلولة فانها متعارفان
 مع امتناع الاشكال من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ولا يوجد الاخر وفي اخره ايضا ادعى
 ولا يلزمهم فانها غير موجودة لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عند من كن يرد عليهم
 الباري مع العالم لا امتناع اشكال العالم عن الباري في العدم شيئا لعدمه وفي اخره ايضا الامتناع بحجة لا
 في اجواب عن هذا الادعاء يجوز اشكال الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري في عدم العالم وح
 فقد انكسر احد ما عن الآخر في العدم يجوز اشكال العالم عن الباري في الجبر فان العالم متغير وسبيل ذلك
 على الباري فقد انكسر احد ما عن الآخر في الجبر ايضا والحاصل ان العالم كونه عوهم وكجزة وللجوز مسمى منها
 على الباري في جواز الاشكال بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والجبر فظن كان كافيا في دخيلهما
 في الجواز انما هو كون الاشكال عن طرف في الاتصاف لا غير تارة جاز اشكال الموصوف عن صفة والآخر عن
 الكل في الوجود اي كان جواز اشكال الموصوف عن صفة في الوجود بان يوجد الموصوف في عدم الصفة
 كافيا في تعارضهما لا جواز اشكال احد ما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجوز وعدم الكل في
 قد انكسر الكل عن الجبر في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجوز والكل متعارفين وجب كافي في
 الباري الذي ذكره الامدي مردودا ما ذكره بقول في الجواب عن الادعاء جواز الاشكال من الجانبين
 تعللا لا وجودا ومنهم من صرح بفعال الغيران بما للذات ان يجوز العلم بكل منها مع الجهل بالآخر ولا يمتنع
 فيعلم العالم والجزم بوجوده بل هو فعل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري لجزم
 بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب اما يصح اذا عرف الغيران بانها موجودة ان يجوز
 الاشكال بينهما من الجانبين لم يمتنع من الباري والعالم فانه يجوز اشكال العالم عن الباري في الوجود فثبت
 بان ليس المراد جواز الاشكال من الجانبين في الوجود بل في الفعل والاضاف في جواز اشكال كل من العالم
 الصانع عن الآخر في الفعل والاضاف في التوحيف بقدر عدمه او غير فاصح لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال
 يتسلل الباري بعد ما او يحيد دون ان يتفعل العالم كذلك الا ان وجوده كون الفعل اعم من ان يكون مطلقا او غيره

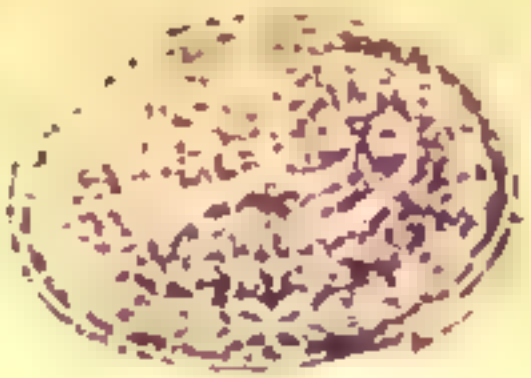
مع ان الجواز لا يشكال عنه في العدم
 ففقد الجوز فقط

لا يصح ان يكون ثوب زيد غيره وسو بقطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مدعيهم سوان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او متعارفة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة بل التدرج خلاف سواد الجاهل مطلقا في غير قال الامدي في سبب الشرح ابو الحسن الاشعري وعلمه الاصحاب الى ان من الصفات ما هي غير الموصوف كالوجود ومنها ما هي غير موصوفة ككل صفة كمن سائر صفاتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونها تارة حالنا و تارة فاعلا ونحوها لا يقال انه عين لا غير موصوفة كصفات الاشياء بوجه كالتعلل والبرزخ والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لانه بناء على ان معنى السائر ان يكون الاشكال منها بوجه وعلى ذلك الصفات النفسية لما امتنع اشكال بعضها عن بعض لم يزل ان بعضها الصفة الاخرى وغيره وورد عليهم المضافان كالبوة والنبوة والعلية والمعلولة فانها متعارفان مع امتناع الاشكال من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ولا يوجد الاخر وفي اخره ايضا ادعى ولا يلزمهم فانها غير موجودة لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عند من كن يرد عليهم الباري مع العالم لا امتناع اشكال العالم عن الباري في العدم شيئا لعدمه وفي اخره ايضا الامتناع بحجة لا في اجواب عن هذا الادعاء يجوز اشكال الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري في عدم العالم وح فقد انكسر احد ما عن الآخر في العدم يجوز اشكال العالم عن الباري في الجبر فان العالم متغير وسبيل ذلك على الباري فقد انكسر احد ما عن الآخر في الجبر ايضا والحاصل ان العالم كونه عوهم وكجزة وللجوز مسمى منها على الباري في جواز الاشكال بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والجبر فظن كان كافيا في دخيلهما في الجواز انما هو كون الاشكال عن طرف في الاتصاف لا غير تارة جاز اشكال الموصوف عن صفة والآخر عن الكل في الوجود اي كان جواز اشكال الموصوف عن صفة في الوجود بان يوجد الموصوف في عدم الصفة كافيا في تعارضهما لا جواز اشكال احد ما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجوز وعدم الكل في قد انكسر الكل عن الجبر في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجوز والكل متعارفين وجب كافي في الباري الذي ذكره الامدي مردودا ما ذكره بقول في الجواب عن الادعاء جواز الاشكال من الجانبين تعللا لا وجودا ومنهم من صرح بفعال الغيران بما للذات ان يجوز العلم بكل منها مع الجهل بالآخر ولا يمتنع فيعلم العالم والجزم بوجوده بل هو فعل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري لجزم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب اما يصح اذا عرف الغيران بانها موجودة ان يجوز الاشكال بينهما من الجانبين لم يمتنع من الباري والعالم فانه يجوز اشكال العالم عن الباري في الوجود فثبت بان ليس المراد جواز الاشكال من الجانبين في الوجود بل في الفعل والاضاف في جواز اشكال كل من العالم الصانع عن الآخر في الفعل والاضاف في التوحيف بقدر عدمه او غير فاصح لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتسلل الباري بعد ما او يحيد دون ان يتفعل العالم كذلك الا ان وجوده كون الفعل اعم من ان يكون مطلقا او غيره

وح يلزم كون الصفة والموصوف متعارفين اذ يجوز ان يتقبل وجود كل منهما من وجود الآخر اما بتفعل لهما
 او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قولهم اشكال في الصفة مع الموصوف وفي الجرح مع الكل لا سوادا غيرهما مما استند
 به الجمهور جدا فانه اثبات الموازنة بين السواد والاشياء اذ الجبر مساوي في العينية لكل باليس بين سوادا كان
 كل ما يتوحيق ليس منه ومنهم من عذر عن ذلك انه راجع لطبي لا لعلق في بامر معنوي وفي ذلك ان مولا خصوصا
 لفظ الغيران اصطلاحا على ان الغيران يجوز الاشكال بينهما وعلى هذا لا شيء بالعلم الى انهما عيسى وغير
 ولا شك ان لا يمتنع التسمية لكل احد ان سمي اي معنى ثابرا بى اسم ارادوه هذا الاعتذار ليس لمضى لانهم ذكروا
 ذلك في الاعتقادات المتعللة بذات الله و صفاته فكيف يكون امر الطباخا خصوصا متعلما بالاصطلاح
 مع ان بعضهم قد تصدى لكسب الدال عليه والحق انه تحت معنوي وان مرادهم بما ذكره انه لا يتوحيق المضمون
 ولا فقه كحسب الهوة ومناه انما متعارفان منها وتحدان سوادا كجاء ان يكون الحال كذلك في كل على
 ما مر في تحقير منها ولما لم يكونوا الى المباح فليس بالوجود الذي لم يصح هو كون الغيران من الصفة والموصوف
 وبين الكل والجبر في الذم والافتاد في الجرح كما صرح به العالمون بالوجود الذي من المعلوم المتحقق الثبوت
 من الجوز الموضح سوادا من جهة الاحتمال من جهة اخرى واعين في التوحيق المعلوم بتلك العبارة
 التي لا اشاد لها بالوجود الذي اختلف فيه وبما كلام لا غير عليه فثبت ان كلام المشايخ في الجبر غير مخلو
 كالواحد من العشرة واليدين يديهما اوردوه في تمثيلهم وفي صفات مسمى مبادئ الجولات كالتعلل والقدرة
 والارادة والحوالات كالعالم والقادر والمريد والظانهم فهم من الغيران جواز الاشكال من الجانبين فاقدموا
 على ما قالوا وايضا ما اشوا صفات موجودة قدرة زائدة على ذات فعال لزمهم كون العدم صفة لغير الله تعالى
 فذهبوا بذلك ايضا لزمهم ان يكون ملك الصفات مستندة الى ذات اما لا اختيار فيلزم التسليم في القدرة
 والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما ما لا يجب فيلزم كونه اول موجبا بالذات
 ولوني بعض الاشياء فثبت واعين في الامانة ان يكون محاجة مستندة الى علة اذ كانت معاينة للذات
 المتفقد من الناس ان لا يتحدان لكلا يطلق بطرق الجواز على صورة شيء كاشياء لغير بطون الاشياء
 اعني الغيران والاشغال فيمكن ان او تدرجيا كما قال صارا لاسواء والاسود ايضا في الاول ان حقيقة الماء
 بذات صورة النوعية عن حيوانه وانهم الى تلك الصورة النوعية التي للهوا وحصل حقيقة لغيري في حقيقة
 الهواء وفي الثاني ان صفة السواد عن الموصوف بها وانصفت بصفة لغيري في البياض مطلقا ايضا بطون الجواز
 على صيرة شيء شيئا لغير بطون التركيب وسوان منضم شيء الى شيء ان يتحصل منها شيء الثالث كما قال المتأثر
 طينا واحتج سرياء اللغات بهذين العنصرين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المعلوم الجميع
 لانا فيهم ان يصير شيئا اخر ومعنى قولنا بوجه انه صارا شيئا لغير غير ان يزول عنه شيء او يضاف اليه
 شيء وانما كان هذا منوها حقيقا لانه المنادى من الثاني عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى على غير

قد لا يكون عسا ولا غيرا واذا جرى
 لفظ الغيران على معناه المشهور لا يخص
 فكل شيء بالعلم الى انهما عيسى وغير

يعلم ان السبب في ذلك ضعف
 كيد زخ ابيحده



في نسخة من المجلد من الفهرست
اصحابها بالاسماء

في كل واحد من جهة واحدة فمعين ان قولنا متساوي خرج القدم والوجود فانها ليسا معنيين اي عشرين
وخرج الاقدام لانها ليست من قبل المعنى الذي يراد في العرض وخرج الجواهر كذلك وخرج الجواهر من طوعها
ايضا وخرج القدم الحادث فان القدم العاليه كصفة تعال لا يسمي عرضا هذه الامور لا تقاد في
وقولنا مجتمع اجتماعها خرج نحو السواد والخلاوة فانها مجتمعان ولا تضاد بينهما وقولنا لا تضاد في العلم
بالحركة والسكون معان من العلمين وانما مع اجتماعهما لكن ليس ذلك لانها فلا تضاد بين العلمين
بل من معلوميهما وكذا خرج الحركة الاحادية مع الجمع فان اجتماع الاجتماع بينهما ليس لانهما لان الحركة
يستلزم القدرة المضادة للجمع لكونها متساوية في الذات وقولنا من جهة خرج نحو الصغر والكبر والارتفاع
والبعد من الامور الاضافية بامور الظاهر من عبارة الكتاب نارا على ان قوله من جهة خرج نحو الصغر والكبر
على قوله فمعين ان خرج القدم والوجود وفه في بحث لان الصغر واخره من الامور الاضافية ليست موجودة
الممكنين فكل واحد من المعنيين بقوله معينان وايضا هذا البند اعني من جهة واحدة وقع في جهة مع
الشيء بسوقه للمعنى فخرج ان يميز بغيره احد فادخل شيئا في الخصصة واخرج شيئا عنه فذلك قال بعضهم في اجزاء
عن خرج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف يمكن منضادة وايضا هذا البند فادخل في الحد
خرج بقوله معان يتخلل اجتماعها لا يخرج بقوله معان كما لا يخفى على ذي بصر وايضا هذا في قوله فلا
يوجب الفصل انه على ان بيان سبب اخراج هذه الامور من الحد اي انما اخرجها لان الفصل لا يوجب تضادا
في الامور الاعتبارية كقوله الامور وكالحسن والوجه ويحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية
عندنا الى موافقة السمع ومخالفة العقل فبما لان المقادير لا بد ان يكون بعضها موجودا في شيء وان ذلك البعض
قد تكلف في قوله فلا يوجب كلاما يستلزم انما اذا عرفت تعرف المتقارنين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى مرجع
الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان الفصل لا يوجب تضادا او حجبها بالاجتماع لا يوجب
بالفعل الممكن ما هو في حقيقته فكل واحد من اعتباراته وكذا الافعال بمعنى البائزات فان مقود الفصل لا وجود لها
ان يحد من جهة واحدة فمذكور في تعريف المتساوية اجزاء عن خرج المتساوية فكله ساك فائدة ظاهرة بخلاف
قالا في حذو هذا ما جاد الخليل الذي لا بد من اشتراك في المتقارنين ضرورة جوار اجتماعهما في زمان واحد في
فلم يشترط المعرفه فانهم قالوا العلم بشيئ كالمساواة مثلا اذا قام جزم من العيب فانه ايضا في قيام الجمل بل انما يخرج
من القلب والا تصنف الجمل بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بخره والجمل بخره تصنف جمل القلب كونهما
عالمه بذلك الشيء جابله بها اذا الصفات التابعة للحياة كالعلم والجمل والقدرة وغيره اذا قامت بحرين شيئا
ثبت حكمها كالعالم والجاسيلة والقدرة للجمل اي الجمع ذلك الشيء عند من لا ادوا عليه اي على عدم اشتراط الخليل
فلم يشترط ان التضاد الخليل قالوا لاداة الله تضاد كرامته وما مضان له حادثان لان كل اي ليس في اداة الاشياء
قيام الحوادث به ولا في غيره لانتفاع قيام الصفة بغير موضوعها وبما مضان فان الانتفاع اجتماع حكيمه اداة

ار

اعني كونه مرادوكا وما هو الذي واحد ويرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن قائلها وان المعنى اي الرض لا يتوهم
بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانها ليسا ضد من عند مع انتفاع اجتماعهما اذا لم يكن بينهما
تضاد عند مع ثبوت انتفاع الاجتماع فلا يجوز ان يكون العالم العالم بخره والجمل العالم بخره فمقتضى الاجتماع لا يوجب
ولان يكون بينهما تضاد قال صاحب الغنية ان اوجب اصلك انتفاع ثبوت علم وجمل كما صور قوة علم عظمه ذلك
بالضاد بينهما الستم فلم يتجمل اجتماع العلم والموت مع انها ليسا ضد من عند مع فلا قلت ان العلم والجمل
لا يثبتان في جزم من البطل وليس المانع من ذلك تضادهما وانما ثبت اي بالثاقسام الاثنان المتجانسان
وسا غير الاولين اي غير العلمين والقدرة من غير اي ريم الثالث ان يقال المتجانسان موجودان لا يثبتان
في صفة النفس اي في جميع الصفات الستم فخرج عن احد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لانتها في كل من جزم خرج
عنه الضدان في قول المراد بالمتجانسين غير المتساويين فيكون في ريمها ان يقال بما هو وان لا يثبتان في صفة
النفس اي في جميعها فخرج المثلان ويكون الضدان قما من المتجانسين فيكون قما الاثنان فيما يثبتان في مكان المصنوع
من شي لا شر ان لا يكون في تعين المتجانسين اخرج العلمين كان محمولا على في الاثنان المتجانسين كما ذكرناه وذلك
لا ينافي ان يثبت في بعضها فذلك انما يناد اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يثبت الاثنان في المتجانسين وان كان
صديقا في بعض صفات النفس كوجودها في صفة نفسية مستحكمة من الاعراض كلها وكما لخصه في الجوهرة فانها ايضا
من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحق فانها من الصفات المعنوية كالمزاج والسمان اي على ان
المتجانسان المتساويان كان في بعض الصفات النفسية او غير ما شليس باعتبار ما اسر كما فيه من الصفة النفسية
او غير ما لم يمتد به وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المتجانسين في ذلك المسر كباية تحجب المعنى
والمارعة في اطلاق الايم قاله القاضي والعلامة من الانواع المانع من ذلك في الحوادث معنى ونظائره
اذ لم يرد المتجانسين في غير ما وقع في الاشارة حتى صرح العلامة ان كل مشتركة في الحدوث متجانسان اي
الحدوث وعليه في على ما ذكر من المثلان المتجانسين على المتجانسين باعتبار ما اشتركا في عمل قول المتجانسين في تعريف
المتجانسين لا يثبتان في صفات ثابتة كماله على الحدوث في وجوده على المعنى والنزاع في اطلاق اي
اطلاق لفظ المتجانسين في الحدوث على انه واحد اي بلفظ الاطلاق ليس عند مجمل اسما والادب في توقيفه فليكن وان
يلزم المتجانسين من الرب والموتوب معنى ان منع اطلاق اللفظ عليه وانما الاعراض علمه بمتجانسين التوارد
والبياض فهو كما مر مد فوج عنه بالانتماء معنى والفظا واعلم ان الخلاف في الغير من غيرهما فمقتضى لا يصف
الصفات اي صفات الله القدره بالمتجانسين لا اختلاف بناء على انها من قسام التباين ولا تباين من غير الصفات
كما مر منهم من يسميها بها بناء على ان كل الصفات متقاربة فلا يوجب التباين من عبارة الكتاب في نقل الايدي عن
القاضي القول بالاختلاف نظر الى ان الخصم كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير الصفات التي وصفه الغير
وعلى ما في الخارج لا يثبت الفرق في الخلف قالوا في ان لا يثبت في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف متينا

في جميع صفات
جميع الموجودات والصفات
المحل فانه صفة نفسية
سكن

العدم والملكه والمضا في المرض قطن بعضهم ان الحذر والشر حذران مع كونها جنس لانواع كثيرة منها فلا يصح
 القول ان المضا ودين الحذران موطان السر ليس بطبيعه وجوديه وتقدر كونه كذلك وليس من السر والجدوا
 لما تحه لان الحذر عبادته من كون الشيء ايجابا والشر من كونه مافرا وقد تعقل الايات التي يطبق عليها الحذر والشر
 مع الزموت عن كونها خيرات او شر وطلب اجتنابها وطلب غرض ان الجماعه مع كونها تحت جنس الضيفه
 مضاده للشر والمذبح تحت جنس الرذيله فلما لم يصح القول ان المضا ودين الانواع المذبحه تحت اجناس محله ومو
 ايصام دون كل واحد من الجماعه والشر من حصره وعرضها صفة كونها صفة او رذيله ولا تضاد بين حقيقتها
 اذ ليس احداهما في غاية البعد عن الاخرى اما التقاديب عارضتها هذا ما ذكره في المحقق فان اردت تطبيقه في
 الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضله والرذيله اشاره الى التوهم الثاني الذي اشار اليه الجواب قوله والضرافه
 بالعرض ان قوله نحو الخير والشر اشار الى التوهم الاول الذي اشار اليه جواب المحقق بقوله فمن العدم
 الملكه وكذا ان يقول ارجو ان الكتاب ان الفضله والرذيله ايضا جنسان منها تضاد كما يحذر الرسم اشار
 الى الجواب اوله بان الكل من قبيل العدم الملكه فان الرذيله علة عدم الفضيله كما ان الشر علة الخير واما ما بالنسبة
 في الكل لبعض اي هذه الاربعة امور عارضتها من جنسها حاضرا على قياس ما عرفت فكل من الشيء غير اضد
 شره ان كان كونه ضيفه ضد كونه رذيله فلم تحت تقاديبه بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان تكون كل خاصه
 منها تحت جنس واحد ضد الواحد اذ كان جميعها لا يكون الا واحدا كما ان الجماعه ليس لها صديقان حتميان
 التهور وايضا بين كل المضا ودين الاطراف كالتوهم والجنس كالجود والوجود والبلادة
 كل كذا الذي ذكرناه من ان الاحاسن انضاد فيها وكذا الانواع اذ لم يكن انواعا اخيره تحت جنس واحد فربما
 ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وشيخ احوال الموجودات دون البرهان القطعي والضرافه
 عندهم اخص من هذا الكلام لان المضا ليس على تقدير وجودها داخل في الضدين على متعدي من غير دون
 تعريف الحكماء وقيل كذا الحال في المضا ليس والاني وسواء كان احد المتقابلين بل لا يمتنع ان ينقسم ايضا الى قسمين
 ان اعتبره في نسبتها الى قابل للامر الوجودي فعدمه وملكه فان اعتبره في قول كذا الجواب للامر الوجودي في ذلك
 الوقت كالقول في انه معنى كونه كوجاه عدمه في شيء من شأنه في ذلك الوقت ان يكون معنى لا الامر في كذا القول
 ذكر الامر الذي ليس من شأنه الحذر في ذلك الوقت فهو العدم الملكه المشهور وان اعتبره في قولهم ان كل
 بل يجب عدمه في كذا لانه لا يمتنع ان يكون له وجهه القرب او البعد فالاولى كالمعنى للقرب فان البعد من
 القرب اعني الحيوان والاني كالكون المتقابل للحركة لا مادي بل محلي فان جيبه البعد اعني الجسم الذي هو في كذا
 قابل للحركة لا مادي لا لعدم اليقين في القرب بل في ان المادى في القوام بالغير ولا من شأنه في كذا
 مطلقا اذ لم يحل الجوهري له فهو العدم الملكه كحتمان ما يحتمل من العدم والملكه اعني المشهور في منها عكس
 الحذر والشر من كون المضا ودين وان لم اعتبره ذلك الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي

دعا

واجاب نحو الانسان والانا ان ثم ان منها ما ثبت الاول فالتلكا كل اشئ اسرها في عالم المادية فيها
 المسلمان وان لم يسرها فيه فيها الحلالان وتتمو المضا ودين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما هو
 بعضهم في تعريفها الموضوع بدل الذات وادواته الجمل الموضوع المستعنى عما يحل فيه فذلك هو جوابنا
 في الجواهر لا موضوع لها واعتبره في الجمل مطلقا ولذلك فهو المضا ودين القصور النوعه للمضا ودين
 ذلك ان المراد بالمتضاد اجتماعهما في ذات اجتماع اجتماعهما تحت الحكم في المضا ودين المحقق والمحل عليه قال
 الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف من هو
 البياض والالبايض فانه تحت اجتماعهما باعنا الحكم في محل واحد على فاني السر والشيء الثاني المشهور في من المتقابلين
 انها ما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالساس الى الاخر فيها المضا ودين او لا فالتضاد
 وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عديا فاما ان يعبر في العدمي محل في الوجود فيهما العدم والملكه او لا
 فيها السلب والايجاب اعتبره من علة ولا يجوز كونها عكس كالمعنى والمادى واجب بان العدم المطلق لا تقابل
 نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود ماضيا الى العدميات اما التي في كونها عكسها
 له فان لم يبدى بالاعنى سلب اسما البصر فهو البصره والتقابل كذا وان اريد سلب التباين فالتقابل منها
 بالاجاب والسلب ودون ذلك ان مفهوم المضا ودين من كل واحد من سلب الانضاد وسلب التباين وهذا المضمون
 متقابل للمضمون العدمي في نفسه فقد ثبت التباين بين العدميين ما بان عدم المادى محال وجود المادى
 في العدم والملكه ولا في السلب والايجاب اذ المعبر فيها ان يكون العدمي منها عدا للوجودي واجيب بان
 المتقابلين عكس في محل واحد ولا سلك ان عدم المادى وجود المادى محال في محل وجود المادى محال
 فبالتميز وروا ان الكلام في وجود المادى محال في انفس المادى عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع استبعاد الحركة
 لما عرفت عدل المضا ودين المشهور الى قوله اما ان يكون احدهما سلبا والاخر ايجابا فالتباين في المادى الوجودي منها
 لا يكون السلب من معنونه فدخل في المعنى والاعنى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا والاخر ايجابا
 ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم المضا ودين على الوجه الاعلى لم يمتنع فيه فالبطلان في عدم المادى محال
 للمدوم فقد دخل في القسم المضاد مع تصورهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث المتقابلان
 محال الصاد كالسواد والساحض متباينان باعبار وجودهما في الخارج متقيا الى محل واحد في زمان واحد فاذا
 وجد في احداهما امتع وجود الاخر فالتضاد ان المذكور ان زمان وجوده في الخارج وكذا المتقابلان
 محال الصفات كالابوة والبنوة يتباينان باعبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة
 على مذنب من قال بوجود الاضافات في الخارج والماعلى مذنب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل فيها
 باعتبار انضاد المحل بها في الخارج والمتقابلان محال العدم والملكه كون احدهما محال للملكه كالبصر وجودا واما
 فوجب هذا الوجود في المحل محال المعنى حسب انضاد المحل واما بالاجاب والسلب فاما ان يكونا عكس في زمان واحد

لا يصح معه والعدم المضاف
 لا تقابل لعدم المضا ودين

اعني

على النية التي هي عقيدة ايضا فلا وجود للمقابلين منها في الخارج اذ لا ان شئت البتة واسماء بالبيان للوجود
 الخارجيه بل من الامور للذات فاذ اختلف في العقل كان كل منهما عقدا الى اعتقاد انهما بلان منها يوجدان في
 للذات وجود حقيقي او في العقل اذ اجبر عنها بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قل من ان مقابل الالجاب
 والسبب راجع الى القول والعقد الرابع اذ اعتبر مفهوم النفس فان اجبره بعبارة على ان يكون سلبا لكل العقد
 وح اما ان يكون النية بالصدق خيرا فاما في المعنى فحينئذ بالفضل او تقدير فلا قابل منها الا باعتبار وقوع كل
 الجاه ولا وقوعها بل باعتبار القوة الى تحقيقها واذا اعتبر مفهوم النفس لا سلب في الحقيقة فاما لا يتصور عدو ذلك
 فكون مفهوم النفس هو مفهوم كل ما يتصور مفهوم النفس لا سلب في الحقيقة فاما لا يتصور عدو ذلك
 الاعلى بانه لا اذا اعتبر مفهوم واحد ولم يعتبر به الى مفهوم لغو لانه مفهوم لغو لم يكن كذلك اذ كان
 وقوعه اولا وقوعه فكل مفهوم الواحد كما يشهد بالبداهة فهو النفس واللازم للموجود ان على هذا الوجه
 متباعدان في اعتبارها غاية البناء ومتباعدان في الصدق على ذات واحد منهما متباعدان بهذا الاعتبار فكل
 قد مر ان المعنى في المتبايعين هو المحل والموضوع وليس لمفهوم النفس واللازم في قولنا متبايعان في اعتبارها
 متبايعان في اعتبارها في مفهوم الالجاب واللايات في الوجود على وجه الاخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود
 اليه من غير ان يكون من النفس واللايات في الوجود على وجه الاخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود
 الظاهر خاتمة في المقصد الحادي عشر المتعلق بالذات انما هو من سلب الالجاب لان امتناع الاجتماع
 انما هو بالنظر الى ايتها وغيرهما في الالجاب انما هو بالنظر الى كل واحد منهما مستلزم للآخر والاولى
 كولا استلزام كل منهما سلب الآخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود على وجه الاخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود
 من التوافق والباطل يستلزم عدم الآخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود على وجه الاخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود
 بتوسطها ولا شك ان الثاني الذي اقوى وايضا فاختاره ان ليس شرطه سوى ان لا يكون غير عارض في
 خارج عن ما به لا يجره وفيه انه خير من الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى
 وكونه ليس خيرا من الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى
 اي في سلب الالجاب اقوى المتبايعات وقيل ان الاقوى هو الثاني اذ فيه ان في المتبايعات مع سلب الالجاب
 الصفح اخر وسواء في خلاف المعنى في التقاد والجحش في المسند انما هو من سلب الالجاب
 كانت العلة والمعلول من العوارض للوجودات على سبيل المثال كالايمان والوجوب او في اعتبارها
 في الامور العامة وفيها صفة الاول تصور احساح الشيء في غير ضروري حاصل في الكتاب فان كل واحد
 يعلم احساحه الى امور واستثناء عن امور التقدير السابق على التقدير في الضروريات فان كان ضروريا فالجواب
 اليه ان وجوده في نفسه على ذلك الذي يحتاج الى معلول والعلة اما كاشية في الالجاب والناقصة والناقصة
 جرد في الذي هو المعلول او خارج عنه والاولى ان كان في الشيء بالفضل كاشية للسر فهو الصورة

هذا هو المقصد الحادي عشر المتعلق بالذات انما هو من سلب الالجاب لان امتناع الاجتماع
 انما هو بالنظر الى ايتها وغيرهما في الالجاب انما هو بالنظر الى كل واحد منهما مستلزم للآخر والاولى
 كولا استلزام كل منهما سلب الآخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود على وجه الاخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود
 من التوافق والباطل يستلزم عدم الآخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود على وجه الاخر فمتبايعان في اعتبارها في الوجود
 بتوسطها ولا شك ان الثاني الذي اقوى وايضا فاختاره ان ليس شرطه سوى ان لا يكون غير عارض في
 خارج عن ما به لا يجره وفيه انه خير من الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى
 وكونه ليس خيرا من الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى في الثاني الذي اقوى
 اي في سلب الالجاب اقوى المتبايعات وقيل ان الاقوى هو الثاني اذ فيه ان في المتبايعات مع سلب الالجاب
 الصفح اخر وسواء في خلاف المعنى في التقاد والجحش في المسند انما هو من سلب الالجاب
 كانت العلة والمعلول من العوارض للوجودات على سبيل المثال كالايمان والوجوب او في اعتبارها
 في الامور العامة وفيها صفة الاول تصور احساح الشيء في غير ضروري حاصل في الكتاب فان كل واحد

بالعلم

صورة السيف قد تحصل في الجحش مع ان السيف ليس حاصله بالفضل لانما نقل الصورة السيف المميز او حصلت
 سحها حصل السيف بالفضل قطعا وليست الحاصلة في الجحش مع ان السيف ليس حاصله بالفضل لانما نقل الصورة السيف المميز او حصلت
 الشيء بالقوة كالحث والسر في المواد وليس له القوة واللازمة ما يخص الحواس من المادة الصورية
 الجوهريتين بل باجماعا وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض بالفضل والقوة واللازمة
 اما متعدي باقترانات محتملة فاما في وطنه او نواردها عليها الصور المحتملة وقابل ويصوب من جهة استعدادها
 للصورة وعندها من حيث الكبر والسطح واليباين في التحليل وقد يعكس من كل من العنصر والاسطر
 بتغيره واما ان في الصورة والمادة علان للمادة داخلان في قوامها كما انها علان للوجود ايضا فتوقف
 عليها فخصان باسم علم المادية غير المعاني الباقين للشاركن في ايمانها في علم الوجود والنا في اعني يكون خارجا عن
 المعلول اما ما به السبب كالجاذب الى السرور وهو الفاعل والمؤثر او ما لا جله الشيء كالجلبوس عليه وهو الفاعل في العلم
 العامة واما ان العلان اعني الفاعل والغاية فخصان باسم علم الوجود فتوقف عليها دون المادية والاولى
 واما المادة والصورة لا توجدان الا بالترك في صفة الغاية لا يكون الفاعل الا جاذبا وان الموجه لا يكون
 لعله غايته وان جاز ان يكون لعله حكمه فغاية في غاية فعل الموجه غايته ايضا فمتبايعان في اعتبارها
 الحسنة التي هي غايته وان جاز ان يكون لعله حكمه فغاية في غاية فعل الموجه غايته ايضا فمتبايعان في اعتبارها
 علة في الزمن فان الجلبوس على السرور مثلا معلول محسوس في الخارج لوجود السرور وعلة له بحسب تصور حصوله
 في الزمن فلهذا في الغاية علة في المعلول بالمعيار الى شيء واحد لكن باعتبار وجودها بالذات
 والواجب في سبب ما يحتاج اليه الشيء في ذاته ووجوده او في وجوده فخط غايته في لفظ الجمع نوع
 اشار بوجوده في العلم في ذاته وذلك غير واجب الى قولنا واما في العلم التام فكل
 علة فاعله اما واحد كالفاعل الموجه الذي صدر عنه بسبب ان لا يمكن هناك شرط بغير وجوده ولا مانع فمتبايعان
 عدمه واما ان كان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول من جهة فاما اذا وجدنا فاعله علة او مع
 الغاية كما في البسيط الصادر عن المحار وقد يكون مجمعة من الاربعة المذكورة كالي المركب الصادر عن المحار
 وقد يكون صادرا مجمعة من ثلاث منها كالي المركب الصادر عن الموجه والعلة الناقصة متدرة على المعلول
 قدما واما ان كانت اقله فاعله خارج عنه واما السند الزماني فيجوز ان في العلم الصورة فانها
 مع المعلول بالزمان واما العلة العامة على تقدير تركها من اربع اولت في سبب امور وكل واحد منها
 قدما على المعلول معنى تقدم كل واحد من اجزائها على مالاك فاما تقدم الكل من حيث كل فغير
 اذ في اجزاء المادية والقودية هي المادية بمعنى من حيث الذات ولا يتصور تقدمها في تقدمها
 في نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها على نفسها مع انها لم تكن من اقرين مالاك على الغاية اليها والحاصل
 ان في المادية والصورة سكون المادية بحسب الذات فلا يمكن تقدمها بل الموجه على المادية قدما واما

مو

اننا انما نشط
منه عرف الفقهاء وورثي
جراهم اهل الكلام في اصول
وغيرهم مما يتوقف تائيدهم على
اعلانهم ان ائمتهم علم الشرع والدين
في وجوده ووجود الشرع
اسبابها انما هي علم الحكماء

لأن الشاهد لا يعتد به إلا بالاحوال والتفصيل لا يحيد منها تشاخلا في باب التفرغ فاذ انضم الى ذلك مجموع
اوامر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماتية واذ كانت العلة الساتية هي الغاية وحده او مع الغاية كانت
مستندة على المعلول لا المسالك فان قيل قد تركت قسما من العلة الساتية وهو السطر فانه من جهة ما يحتاج الى الشا
في وجوده وحره ايضا من العلة الساتية فليس العلة الخارجية منه في الغاية طمانه العلة الساتية المحيطة
لأن المد بالفاعل هو المستعمل في العلة الساتية والناشئة وليكون كذلك لا بالاجتماع للشرط والارتياع للوانع وجود
السطر وعدم الوانع من جهة الفاعل فلا حاجة الى الايراد بالذكر وقد يحملان من جهة المادة لأن الساتيل يمكن
قابلا بالفعل عند حصول الوانع وارتجاع الوانع ومنهم من جعل الادوات من جهة الفاعل وباعداها من جهة
المادة فان قلت اذا جعل ارتجاع الوانع جبر الفاعل لا الفاعل لا يحتاج اليه الشئ في وجوده فعدم
المانع جبر من جهة الوجود وانه خلاف الضرورة السابقة بان العدم لا يكون كذلك طمانه المانع لا حتى
ينسب الامر ولا يتبدل ولا يثبت فكيف يكون بغير الوجود الغير ثم ان اى عدم المانع قد يكون كاشعا
شرط وجودى لعدم باب المانع على الدخول فانه اى عدم الباب كانت عين وجوده فانه هو المانع كاشعا
وكعدم العمود المانع لا يتقوى السقف فانه كاشع عين وجوده فانه يمكن تحريك السقف في اى الامر المتعد الذي
هو الساتيل للسقوط الا انه بما يعلم الشرط الوجودى المتعد في الوجود لا بالعدم عدمه فبعبارة ذلك لا بالعدم
العدمى كما في الساتيل المذكورين فيسبق الى الاوامر ان اى ذلك المعنى مؤثر في الوجود ومعتبر في علة وليس
فظهر ان الاسود الداخلة في العلة الساتية كلها وجودية فيكون ما ايضا موجودة لوجود ابراهيم باسمه ما لم يتغير
ان بدته العقل لا يجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مبيدا له ولكن يجوز ان يتوقف الشا في الوجود على اثره
كما يجوز توقفه على امر وجودى فعلى هذا جاز ان يكون مدخله الشا في وجوده من حيث وجوده فقط
كالفاعل للشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده
وعدمه معا كما لمعد اذ لا بد ان يكون من عدمه الطارى على وجوده فلا قيل من ان العلة الساتية للوجود لا بد
ان يكون موجودة اذ لا بد ان يكون من عدمه لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل لعدمه لا بد ان يكون
معدوما وما له مدخل بوجوده فعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة الساتية وحصولها
المقتضى لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من ابراهيم موجودا فذلك عالم حكمه ضرورة
العقل والا فام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتجاع الوانع جبر الفاعل كان المؤثر في الوجود
وقد اعرفتم ما ينحج بدية قلت ليس معنى كونه جبره انه جبره حقيقة بل معناه انه من جهة وداحل في
عداده وهذا المقدار كاف في الاعتقاد عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى
الاوامر انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقي فقط وان اراد به الشا في الوجود لمدخله في الوجود
فهو حق ولا محذور فيه لا يقال انجبس الفصل من العلل الداخلة وليس في منها حاجة ولا ضرورة و

الشريط

وأيضا الموضوع في الأعراض من العلل الخارجة ولم نذكر فيها لأننا نقول الجبر في أحد من حيث أنه أعني شرط
لأشياء يسمى مادة والعقل إذا أخذت كذا تسمى صورة أو نقول الكلام فما سوقف عليه الوجود الخارجي
فلا يندرج فيه الأجزاء العقلية وأما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة شبهة بانه في كونهما خلافا
فصل من عدلنا ولم نعد قسما براه وكذا أن نقول في تضييل أقسام العلة الناقصة ما سوقف عليه الشيء في وجوده
أما جبره ولا خارج عنه والناهي ما محل للعلول فهو الموضوع بالقياس إلى العرض والمحل القابل للقياس إلى
إلى الصورة الجبرية وجدنا وأما غير ذلك فقاما بانه الوجود أو ما لا يجل الوجود أو لا بد ولا ذلك وحج
أما أن يكون وجودا وهو الشرط أو عدما وهو عدم المانع والاول أعني ما يكون جبرا أما أن يكون جبرا اعتيلا
وهو الجبر والفضل وبخارجا وهو المادة والصورة المقصود في هذا الواحد الشخص لا يصل
باعتقني مستقلتين لوجبهما الاول لو علل للعلول الواحد بالشخص مستقلتين أي لو اجتمع عليه علمان مستقلا
كان محاجا اليهما إلى كل واحدة منهما للعلية يكون كل واحد على نفسه فإن العلول تحتاج إلى علمية
مستقلا عن كل واحدة منهما بالنظر إلى كل واحد منهما أي كل واحد من الأمرين المستقلتين بالعلية يوجد
العلول الشخص ولو لم يوجد الأمر الآخر أو العرض أن كل واحد مستقل ويؤثر في وجوده بكل واحد
وأن لم يوجد الآخر معنى الاستغناء أي استغناء ذلك العلول عن الآخر فلو لم يكن في زمان واحد
محاجا إلى كل واحدة من المستقلين وغير محاجا اليهما لا يتأثر في الاستغناء إلى كل واحد منهما مستقلا
عدم الاحتياج اليهما علمية الآخر فلا استحالة في اجتماعهما لأننا نقول احتياج شيء إلى الآخر وجوده وعدم
احصاء اليه فلهذا مقتضى فلا يجتمعان سواء كانا مستقدين إلى سبب واحد أو إلى سببين فجمع
مستقلتين على علول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فكيف يمكن اجتماعهما مستقلا لا مكانا سواء
مع وأما تواردهما على سبيل البدل مع اشتناع الاجتماع إذا لم يكن تفاعلهما فلا استحالة بانه يكون كل
كل واحدة منهما محت لوجودها ابتدأ وجود ذلك العلول الشخصي فإذا وجدت أحدهما وجد العلول
واستتبع وجود الآخر إذ لو أمكن أن يقدم الاولى ويوجد الآخر فإن عدم العلول لعدم الاولى وجد
باجاد والانه لزم إعادة المدوم وإن لم يقدم وجب أن يكون الثاني منبذة للعلول أصل وجوده
الحاصل له بإعادة الاولى فيلزم تحصيل الحاصل لا يمكن أن يقال إن السانعة منبذة بقاء الوجود الحاصل
بالاولى إذ يلزم أن يكون علمه مستقلا فالنوارد على سبيل البدل جازا إذا كانت العلة تحت إذا وجدت
أحدهما استحالة وجود الآخر بحدوثه وان لم يكن أن توجد بدل الاولى ابتدأ التوال التوارد على البدل مع
مطلبا لانه إذا كانت أحدهما موجودة والآخر معدوم لزم من وجود الاولى وجود العلول ومن عدم
السانعة عدمه لان عدم العلم المستقل موجب لعدم العلول كما يبين من أن أصل الخارج والتدوير يحوز توار
درا على حركة الشمس تجاهه أن العلول منها أعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة بحد

فصل الاول من الوجود في حال البقاء ومع الوجود
او الظهور في الاصل الى الابد الاله الماهية الالهية ان
الماهية قبل الوجود لم تكن الالهية الماهية الالهية
بوجودها لم تكن الالهية الماهية الالهية

مطلوب
جوهرية على النسخة
الاعراض

يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يكن يصدر عنه ما فوق اثر واحد متافا وان كان محارا جاز ان يصدر
عنه ما اضافيا كالنسخ اذا لم يكن المبدأ موجبا ونحوه في هذه القاعدة وانما ان السائل الجار اذا كان
ارادة او تعلقتا لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة وان فرض ان لا يكون في المختار تعدد
بوجه ما كان مندرجا فيها ومما زاد عاينه ايضا في ثبات الجواز الجوهري مع كونها حصة واحدة بسيطة على
النسخ في الجوهري المطلق ولقبول الاعراض ايضا فيما هي النسخ وقبول الاعراض اثران بسيط واحد حقيقي لا يقال
احدا من وسو قبول الاعراض اثر الجوهري باعتبار المال فيه وسو العوض في الآخر وسو النسخ او باعتبار الجوهري في كل
فيه فقد تعدد منها الطل لا نقول ليس كل ما في لونه خلا للعرض للعمل كونه حاصلا في الجوهري العمل فيكون
صدورهما عنه بتوسط الحال والجواز كما ذكرتم في الكلام في بابيتها وما سوى كونه قابلا للمال في عرض
ذاته المحللة بها وانما لا يتم هذا الاستدلال بالبيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن احدها
لان الجوهري عند عدم حتمية اقسامه والتكليف منها للنسخ وقبول هذه الاعراض موجبا بصورتها واداة
ولا وجود عند عدم الجوهري في بيان كون الامر في الجاهل من اللين مما الاثران وجودين قبل يمكن
احدهما انما لانها من البتة الاضافات التي لا وجود لها عند التكليف بخلاف الحكماء وبيان احدهما
الاول والآخر في صدورهما بالبين من الجوهرية وموسك كل حجة الحكماء على عدم الجواز ثلثه اوجه الاول
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاولئك مثلا كان مصدرا لغيره مصدرا لثالث لا يمكن فعل كل منهما بدون
فان دخل في في المصداق الواحد الحقيقي كما في هذا المعنوي ان اودخل في هذا صير لزم الركبت الواحد
الحقيقي صحت والا وان لم يدخل فيه بمران ولا احدهما كان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا للمصدرين
لمصدرين آتت كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدرين مستندين الى غيره والالم يكن هو
وحده مصدرا لآب في المختار خلافا وح عاد الكلام فيما هي في المصدرين فنقول لو كان مصدرا لآخر
المصدرين من غير كونه مصدرا لآخر في هذا المعنوي ان دخل في واحد من لزم الركبت والا كان
ايضا لزم السلسل في المصدريات وقد قرر هذا الوجه بطريقين ايسر فصال ان كان كل من منهوي مصدرية
ومصدرية فليس الواحد الحقيقي كان لا مرسل ما بينان خلسان وان دخل في واحد من او دخل احد من كان
عينا لزم الركبت معط وان حراما او خرج احد من كان لا فر عينا لزم السلسل فلو وان دخل احد من
وخرج الا فر لزم الركبت والسلسل معافا لا قاسم الوجة الثاني في المارنا الماء بوجه البرودة المار
الحقنة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اي قطبا عينا لا يشبه فيه فقد استدلالا بخلاف
وتعد على اختلاف المؤثر وتعدده فلو لا انه مذكور في القول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون بالاحاطة
للوثر وتعدده كما كان الامر كذلك فلو لم يكن مقتدر المعلوم تعدد العلة وينعكس بعكس النفس الى قولنا كل المؤثرات
العله تحدث للعلول وهو المطلب الثالث ان لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لآخرين كما ثبت مثلا كان مصدرا لاولئك
لان

لان ثبت ليس وكان ايضا مصدرا للب والما ليس وانه متافق والجواب عن الاول ان المصداق من الجواز
اي نماد ان المصدرين خارجا عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرين لكونها من الامور الاضافية التي لا توجد
لها في الخارج ليس بحاجة الى علم توجد فلا يكون الا ان المصدرين لكونها من الامور الاضافية التي لا توجد
فلا يكون هناك مصدرة لغوي حتى يسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فليسلسل الامور الاضافية
غير متمنع فان قلنا ان العلة الموجودة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول فليلا بذات وادع ان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لا لم يكن انصافا للمعلول من اولى من
انصافها لما عدها فلا يتصور صدور عينا في كل صدور لابد ان يكون المصدر قبل ذلك المصدر خصوص
مع الصادر ليس مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا المار الاضافي الذي يتقبل من الصادر
ومصدره لانه متافق عنها فاذا فرض ان العلة واحد حقيقي ومصدره اثر واحد كانت تلك الخصوصية
ذات العلة فان فرض صدور اثر واحد كانت تلك الخصوصية كالتواتر المتأخر اذ ليس هناك جهات يكون
مع س من العلول خصوصية ليست مع غيره فلا يكون علة لشي منهنها فاذا تعدد المعلول فلا يمكن
في ذات المتأخر ولو لا باعتبار استقراء تلك خصوصياتها يترتب عليها علان روح لا يكون العلة اذ
من جميع الجهات وهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوجوه وانما كبرت مراعاة المارنا الماء لعلنا
الوحدة الحقيقية فلما لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متراكمة في جهة واحدة
او غير متراكمة فيها لا يكون تلك الخصوصية لهما مع غير تلك الامور فتصدر عنها تلك الامور بالانصاف دون
بعض لان سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر عنه فذلك لا يضر لان المبدأ الحقيقي منقسم في نفس الامر
بسلوك كثره بل ارادة يتعد وتعلقتا بها كما ان يصدر عنه من هذه الحقائق امور كثيرة بل ارادة يتعد
ولا يترتب ذلك في كونه واحدا حقيقيا يجب ذاته والجواب عن الثاني ان الاستدلال على تغير طبيعة النار والماء
انما هو بالاختلاف لا بالاختلاف والتعددها المارنا الماء لا بد منها كما كان مع الماء واما ما ولا هو موافقا
مع النار علما بختلاف اثر كل منهما عن الآخر انها محتملان اذ لو تساوى لهما لا مسخ كانت النار فلما اختلفت
متعدده بلا خلاف لم يكن الاستدلال بهما على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو السارخ فيه والجواب
عن الثالث ان لم ان صدورا او صدورا لا يافق فان يتوقف صدورا او لا صدورا او لا صدورا لا اعني
صدوريت فلا يافق فان قيل الساقط لانه لان الجاهل في مصدره لان كانت مصدره اصدق ان هذه
الجوهري مصدره لا غير مصدره لا وبما متافقان قلنا انما يشترط ان لو كان الزمان فيهما متحد او متوحد
لما ذكره بعضهم وسهولان قولنا هذه الجهة مصدر لغير البيت موجبة معدولة حتى يسلسل في سائر الجوهري
في يتوقف تلك الموجبة المحمودة على ايضا موجبة محمودة المحمودة لكن المحمودة معدولة نعم قولنا هذه
الجهة غير مصدر لا موجبة معدولة والفرق منه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغيره ان لا سيرة به قال الحكماء

طبيعي

لان الواحد المعدول في سائر
الجهة ليس له المحصلة مصدر ان
منه الجهة مصدر لا

في شرح المختصر في اصوله الباء الذي هو غير آمن كك الجمة صدق انه لم يصدر عنه آمن كك الجمة فيصدق
 انه صدر عنه آمن لم يصدر عنه آمن جمة واحدة وانما قضى وهذا الوجه كنه الرئس الى ههنا لما طلب منه البرهان
 على هذا المطلب ثم قال جوابه لا لم انه اذا صدر عنه آمن صدق انه لم يصدر عنه آمن كك الجمة صدق انه صدر عنه آمن كك الجمة
 وان سلم فلان آمن من قبلنا صدر عنه او لم يصدر عنه الا انها مطلعتان وان قيدت الجمة بالزمان كما كانت
 كاذبة قال لا مالم الرأى في الباطن المشرقة والجب من معنى عمره في شغل الآلة العاصم عن الغلط وتعلها
 ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاثر في عرض عن استعانة جمة في غلط فيضحك منه الجبان **المقصود**
 الرابع قال الحكماء البيضاوي والشيخ في التلخيص لا يصح ان يكون قابلا وقاعلا فيكون لا يكون
 لا ثروا قاعلا من جهة واحدة حقا فاللأشاعة حيث ينسب الى ان هذه صفات جميعه زائدة على
 وهي صادرة عنه وقائمة به والا وان لم يكن كذلك لم يكن قابلا وقاعلا فهو مصدر للقبول والعقل
 فقد صدر عن الواحد المعنى اثران وقد سن لك بطلان ذلك وقد عرفت ايضا جوا من ان القبول والنقل بمعنى
 ليس من الموجودات الخارجية وايضا ينسب الناعل الى القبول بالوجوب وبه الباطل الى القبول بالامكان
 فلا يحتاج الى عرض عليه بل بان الباطل اذا اخذ حده لم يجب له وجود القبول واذا اخذ الى السمع لم يفت
 عليه وجود القبول للقول وجب وجودها معهما فلا فرق بينهما في الوجوب والامكان والاحتياج
 الناعل حده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمصدر ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الناعل
 فالفاعل حده موجب في الجملة والقبول حده ليس موجب اصلا فلا يجتمع في شيء واحد من جهة واحدة
 الوجوب واشاهد من كك الجمة والجواب انه لا مانع ان يكون الشيء البسيط الى شي اخر متبنا متعلقا
 بالوجوب والامكان من جهة من جهة الباطن من جهة اخرى وهذا الجواب بان كلامنا في البسيط
 لا يكون قابلا وقاعلا من جهة واحدة وعلى اذكر كم يكون الجمة متقدمة ومنهم من لجأ عن الوجه الثاني
 بان ينسب الباطل الى القبول بالامكان العام وهو ان في الوجوب بل بما لا يمكن الا في الخاص الذي تافيه ولو
 عليه اي انساب الباطل الى القبول بالامكان العام وهو ان في الوجوب بل بما لا يمكن الا في الخاص الذي تافيه ولو
 عدم القبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل فيتم الدليل ج اذ منقول من الناعل متعين ان يكون
 وفي القابل لا يتعين ان يكون كذلك او يقول بعبارة اخرى نسبة الناعل الى القابل بالامكان الخاص غير محتمل
 ان يباد الى الجواب الاول فيقال جاز ان يكون متباين من جهتين احدهما واجبة على الناعل من جهة
 محتمل للامكان الخاص الاخرى محتمل فيكون الجواب الثاني لغوا **المقصود** الخامس قال الحكماء
 الجسمية الى الحالة في الجسم لا يتعدا اثره غير متناه لان المادة اي لا يتعدى ان يفعل في زمان غير متناه سواء كان
 الفعل الصادرة عنها واحدا او متقددا ولا في الشدة اي لا يتعدى ان يفعل حركة لا يكون حركته اسرع منها
 ولا في العدة اي لا يتعدى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهي او غير متناه واما الحركة المتناهي

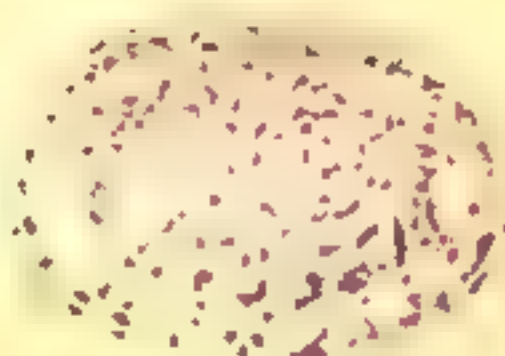
كان ان كان على حده لا يفسد وجوده والقول في ذلك

القول الجسمية لا يتعدا اثره
 غير متناه لا في الحركة ولا في
 الشدة ولا في العدة

جسم لا ينفذ في هذه الامور البسيطة لان المتناهي واللا متناهي معنى عدم الملكية من الاعراض الذاتية الاولى للملكية
 فاذا وصف القوي باللا متناهي نظر الى ان ما فلا بد ان يعبر ما بعد الامور وذلك هو اللانهاية في القوة
 ان يماز ما بها وجب تعدي لمتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللانهاية في الجمة والاما ان تعبر لمتناهي
 في النقصان والعلة بسبب قبول اللانهاية مات التي لا تنت في عند صدره لمتناهي القوي في الشدة ثم ان
 اللانهاية في الشدة هي في البطلان لان القوي اذا اختلف في الشدة كما في طائر البطلان تطرحها منهم
 ساذة واحدة محدودة في زمانه محتملة فلا شك ان التي زمانها اقل من الشدة قوة من التي زمانها اكثر
 فاكون غير متناهي في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل
 زمان قابل للمتممة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع لصدورها اسرعا
 فلا يكون مصدرها الاولى غير متناه في الشدة والمقدرة خلافا لكن وقوع الحركة في زمان بل في ان حال لا يطر
 حركة المتناهي على ساذة مستمرة فتقسم بانها تكون مقدار ما اعطى الزمان متساويا واحدا من الامور
 ان قطع لك المسافة في نصف ذلك الزمان مكن في نفس الامر وان كان فرض قطعا لا يجدى في الجار ان
 يكون المفروض محالا مستلزما محالا فيكون اما اللانهاية في الجمة او الجدة فقد حوزة المكملين لان قيمهم
 الجمة وعذاب بل النار ديانا لا يدا ولا يتصور الا بدوام الابدان وقواها يكون تلك القوي مؤثرة
 في الابدان باثيرة غير متناه في زمانها وعددا وصفه الحكماء وقالوا لا يتعدى لمتناهي القوي الجسمية في الجدة
 والعدة في الحركة الطبيعية والقسرة واجمعوا عليه اي على استواء اللانهاية وامتداده فيما بان قوة النصف
 اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوه الكل في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة من قوتي النصف
 والكل النصف المتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة
 لا لان ذلك القبول الجسم المستمرة بينهما وتساويهما اي وتساوت الصغرى والكبرى في القوة فانهما
 القوة تستمر باسماهما المحل فالعالمان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لتساوت
 من جهة اصلها والاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متساويان في تساو المحل فيمكن ان
 تساو المحلين بالنصفه كان تساو القوتين بالنصفه ايضا فيكون التساو من اثرهما ايضا لا كذا
 اذ التساو في الاثر منها لا باعتبار تساو القوتين بل باعتبار التساو في القوة فيكون التساو في قبول
 التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف للتساوي
 بين النصف والنصف في القابل فرضا بان نفرض قاسرا واحدا كما بقوة واحدة والتساوت
 في القابل في المعاد في الحركة القسرة في النصف اعني القوة الطبيعية القائمة عن قبول الحركة القسرة كبر
 من المعاد في النصف بحسب زيادة النصف على النصف فالتساوت ج في الحركة القسرة من جهة
 الناعل اصلا بل من جهة القابل في قول التساو بكثرة المعاد وقلة فاذا كان نسبة المعاد في الحر

عليه م
 قطعا

باب بيان في كذا في قوله خالدة
 في القوة



المساوق بالضعف كان شبه القول بالقبول بالضعف يكون شبه الاثر بالضعف ايضا اذا نظر في ان
 المقدم الاول في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة البشرية فاذا افترضنا انما هي الحركة الطبيعية والعشري من
 مبداء واحد في العشري فيقول لا يجوز ان يكون قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والافضل ذلك الجسم
 قوة طبيعية من نصف القوة الطبيعية التي لكل فرض ان يكون التوتن حركتها جميعها الى غير النهاية
 واحد في العدد والازمان فلاسك ان حركة النصف ضعف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكل ذلك قد
 ان يكون قوة جسمها في حركتها الى غير النهاية والافضل ذلك الجسم ان يكون نصف ذلك الجسم
 الاخر ففرض ان يكون مبداء واحد فلاسك ان حركة النصف ضعف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية
 فاذا افترضنا ما ذكرنا في الطبيعة والعشري فالأقل هو حركة النصف في الطبيعة وحركة النصف في العشري
 اما متناه والآخر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت ونصف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الآخر
 وسوخل في المخصوص اما غير متناه وقد فرضنا مبداء الاول الآخر واحدا فيس الزيادة عليه اي زيادة الاكثر
 على الأقل في الجسم التي موبها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان تقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليها
 وانه اي كون الاول متناهي في الحركة التي موبها غير متناه مع بالضرورة وهذا الدليل مني على عدة امور
 ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة بالضرورة في جسم موبها او قسرا في جسم اخر وذلك غير مسلم
 عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى اسد تال استاذان قلت اذا لم يكن مؤثرا اصلها لم توف بالمتناهي
 في السائر ايضا وسوخل قلت معنى كلامهم انها مؤثرة بالضرورة اما لا غير متناه ولا يثبت هذا
 الذي دليله ايضا هو قوف على ان لها ماثرة الطبيعية او قسرا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة
 وموثره لزم ان يكون الجسم مؤثره حاله فاذا قسرت ذلك الجسم نصفين فكل القوة
 بالكلية كما ينبغي وحيث ذلك الجسم المستقيم فلا يكون نصف ذلك الجسم قوة اصلا وان فرضنا
 له قوة في القوة الكلية فليس لزم ان يكون جزء القوة قويا على النصف فان حركته اذ انقلبت اجزائي
 مسافة فالواحد منهم اذا انفرد بما لا يتقوى على اقله في حركته المباشرة بل لا يتقوى على حركته اصلا
 انما هي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لحوادثنا واثرة في القوة في اجزاء الجسم فلا يكون
 انقساما على نسبة انقسام الجسم وهذا الامر ان في برهان ساسي القوة الطقة ولهذا قيل ان هذا البرهان
 انما يجري في قوة حائل جسم لا ماثرة فيه منتزعة بانقسام ذلك الجسم على النسبة كالطباع في الانقسام العنصري
 وكالتنوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن الحركة الطبيعية المتماثل للحركة العنصرية في تلك الاجزاء
 عن التنوس النباتية والحيوانية مع ان كركت التنوس لا ينقسم بانقسام حالها وانما اجسام النبات
 والحيوانات حركتها من سائر الاغذية عن مباديات فيصنعها طبايعها فيصنع النبات في الحركة الطبيعية
 عن تلك التنوس بسبب تلك المباديات احاطة في المقابل المركب فلا يصح ان حركتها نصف حركتها

وانه متناه
ص

معتبران

يعتبرا

الاربع

الاربع امكان فرضها اي فرض الحركتين من مبداء واحد عدد في اوزمان في موعده فاما اذا كانت القوة
 غير متناهية وقد تعدد هذا المنع كقارة الى من وجود الحركتين الطبيعيين او العشريين ليعبلا الزيادة
 والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة الجزء وزيادتها عليها في الحركة الطبيعية وان حركتها
 ضعف حركة الكل وزيادتها عليها في الحركة العنصرية لكن ليس للحركات التي موبها تلك التي مجموع
 في وقت تابل متى كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي
 عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تباين الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تمايزها
 بزيادة ما كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم
 عليها بالزيادة والنقصان انما هي متمايزة تمايزها هذا وقد اعترضوا بان الحكم عليهم منها كون القوة مؤثرة
 على تلك الافعال وهذا المعنى حاصلا في الحال ولاسك ان كون القوة الطبيعية قويا على حركتها
 اريد من كون نصف تلك القوة قويا على حركتها اكل فوقه التواتر في حاله موجودة للقوة فخلت
 الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتراض بان الحال
 من الحوادث الحركات تاسي فرض غير متناه وليس لمجموعها في الحال من الحوادث الحركات في حال القوة
 فلا بد في بيان استحالة من دليل اخر قد توجب ان لا مانع ان الحركتين يتبعان الزيادة والنقصان
 لما مر وبعد تسليم ذلك فلا مانع انهما فعلا متمايزتان على الوجه الذي يتبع فيه الزيادة والنقصان في الطول والمقدار
 للبداء المتخوض حتى يلزم الحال لم لا يجوز ان يمتنع الزيادة والنقصان في الحلال ان يوجد حركتان
 غير متساويتين مع اختلاف في السرعة والبطء فلكل القوة فلكل رجل فان القوة التي تحرك الفلك
 فلكل القوة على دورات اكثر مما يتقوى عليه القوة المحركة فلكل رجل مع ان حركات الفلكين
 توجدان عندكم غير متساويتين لكونها وتما في الزيادة والنقصان واقفا في الحلال بسبب الاختلاف
 في السرعة والبطء ثم انه اي هذا الدليل محدث توجه المنوع المذكور عليه منقوض بالافلاك فان الحركات
 الحركية الصادرة عنها لا يستند الى تعقل كلي من جوهر متحرك حتى يكون حركتها غير القوي الجسمانية و
 ذلك لان نسبة التعقل الكلية من جوهر متحرك حتى يكون حركتها غير القوي الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل
 الكلية الى جميع حركاتها حركتها على سواء فلا يتخرج به اداة وجود بعضها على بعض لا بد لتلك الحركات
 الحركية من اداة حركتها يترب عليها اداة حركتها فلكل حركات مستندة الى قواي جسمها اداة
 جزئية مع عدم تمايزها عندكم فان الحركية الفلكية لا بدية لها ولا نهاية على رايهم وقد اجابوا عن المنع
 بان مبادي الحركات الفلكية هي الجوهر المادية بواسطة نفوسها الحركية الجسمانية المنطبعة في اجزائها والبرهان
 انما قام على ان القوة الجسمانية لا يكون مؤثرة انا وغير متناهية لا يسطر في صدور تلك النار ورد
 بان صلاحها زقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور النار لا تاسي حاز ايضا

انما هو ان يكون القوة المستندة قويا على حركتها
 ازيد من كونها قويا على حركتها

زم

لا يكون

كوتها بغير ذلك لا بد لها من الباشرة لتلك الحركات عند ذلك ان كانت باقية فيلزم ان تباشر بها
 ايضا **المقصود** السادس الدور عمتق وسوان كون شيئا من كل منهما على الاخر بواسطة دور
 وامتاع الدور بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي والاشد لال لان العلة مستعدة على المعلول فلو
 انشأ على المعلول لم يقد على علة المستعدة عليه فيلزم تقدمه على نفسه من غير ان قيل ان كان العلة
 تقدمها الزمان كما في حركتي اليد والحائط على الدائرتين فيقول معنى التقدم بالعلية والذات ان كان
 العلية كان في كونها لم يقد على العلة على جاري كونها لم يقد على العلة فمعنى بطلانها لا يكون
 فيه حجب المعنى وان كان في اللفظ وان اردت به ان يتقدم العلة على معلولها امر او اذا ذلك الحجة كذا
 هو العلية فلا بد من تصور اولها ثم تفرقه واباشرة باقية الدليل عليه ثانيا فان من وراء المعنى في المعنيين
 او لا تصور هناك للتقدم معنى سوى العلية وليس سلما ان لا يكون ما سواها فلان ان ذلك المفهوم ثابت
 للعلة فاجوب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها سوان العقل كرم بانها لم تتم لها وجود في نفسها
 لم يوجد غير هذا الرتب العقل هو المعنى بالتقدم الزاني وهو الصحيح لكونها كانت العلة فكان المعلول
 غير عكس فان احد الايسر في ان لا يصح ان يقال ان حركتي اليد حركتي كذا ولا يصح ان يقال ان حركتي كذا حركتي
 بالضرورة هناك معنى صحيح ترتيب المعلول على العلة بالضرورة ومعنى ذلك ان التقدم بهذا المعنى
 تصوره ولم يوجبه ما وبوجه العلة كذا صوري فلا حاجة بعد من البينة الى تصور واستدلال وقد
 يقال في بطلان الدور وذلك ان الامام الرازي بعد ما عترض في الاربعين على الدليل المذكور قال كذا
 ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور ومعنى ذلك ان كل واحد فيلزم حاصره
 اي امتاعا وكل واحد الى نفسه وانما في الامام الرازي لا يتصور الا بين الشيئين فكيف تصور بين الشيء
 كمال الاقوى في الاستدلال على بطلان سوان نسبة المتغير الى المتغير وهو المعلول بالوجوب لان العلة
 للشيء فتلزم معلولا جوبا ونسبة المتغير الى المتغير بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معلوما
 ومنها ان الجواب بالوجوب بالامكان مساويان فلو كان شأن كل واحد منهما متغيرا الى الآخر لكان يستلزم
 الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة بين
 الاعتباري لا يعال جاز ان يكون كل من الشيئين جوهرا في شأن منهما فبما ان تحتلشان بالوجوب
 لا تتحول لادور الامع اتحادا وبوجهه بالابواب الاربعين يمكن المتغير اليه واجبا اليه المتغير
 المتغير ممكن بالنسبة الى المتغير والمساو منها ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة او لا يجب
 من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك لكونها على المعنى الاول الذي هو الصحيح
 ثم قال الامام ولا بد من دليل الاقوى والمصافان فضا بان يقال كل منهما متغير الى الآخر
 فيلزم امتاعا لكل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم
 لا يتبين

نق
ص

فانما استدل في ذلك بان العلة الثانية تكون محسوسة
 لمعلول خاص من سوانها فانه فاعلم
 مستعدة الى خصوصية الذات التي لا تتصور انفسا
 الا لشيء محسوس فالعلة مستعدة له لا مكان وانما
 ولا يمكن ان لا مكان في مستعدة على خصوصية
 التعلق بالعلم بالعلة المعينة مستعدة العلم بالمعلول
 وهو العكس وانما كانه في اشغال شاه على انفسا
 العلة المعلول بانما يورسب الوجود الذي لا يلقى
 حتى يستلزم علمه فاما في حركتي

فانما استدل في ذلك بان العلة الثانية تكون محسوسة
 لمعلول خاص من سوانها فانه فاعلم
 مستعدة الى خصوصية الذات التي لا تتصور انفسا
 الا لشيء محسوس فالعلة مستعدة له لا مكان وانما
 ولا يمكن ان لا مكان في مستعدة على خصوصية
 التعلق بالعلم بالعلة المعينة مستعدة العلم بالمعلول
 وهو العكس وانما كانه في اشغال شاه على انفسا
 العلة المعلول بانما يورسب الوجود الذي لا يلقى
 حتى يستلزم علمه فاما في حركتي

لا يمنع المضافان وانما لم ترد انفسا على من ذكره لانها اعصارا ان لا يوجد ان في الخارج ولا توصلان بالانفسا
 اصلا فضلا عن ان يمنع كل الى الآخر وتقول لما ذكرتهما على تقدير كونهما موجودين لوحده السبب الذي
 يفضيها لا لا امتاعا وكل منهما الى صاحبه فلا يمنع بهما بوجه قال صاحب اللبائث في مجموع ما ينبغي جواب
 شبه الامام على تقدم العلة فان عنى الاضمار الذي هو معنى الدليل المرفعي عند امتناع الاستدلال فلو
 فقد منعنا كس الاضمار بهذا المعنى من الجاهلين بخلاف ان يمنع الكمال كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع
 في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من نواكس غير المعنى من المعلول والعلة الامتناع
 الامتناع كل منهما عن نفسه ولا حذو رفته وان اريد بالاضمار امتناع الاستدلال مع نفي النافذ في آخر
 المنع عن المنع اليه جازي الاخر اعني اقر للمعنى الذي هو المعلول من البينة في السدوم اعني تقدم
 اليه الذي هو العلة بعد اذ يصير حاصل الدليل ان المنع في المعلول نافي عن العلة فلو كانت العلة معلولا
 لا تقتر اي آخرت عنه فيلزم ما في الشيء عن نفسه ثم تتبين فقال ان اردت بنا في المعلول معنى
 كان هو كذا لم يقد على الشيء اعني معلولا جازي تجري توكل لزم معلولا الشيء معلولا فمعنى بطلانها لا عين
 المشانج فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصوره وتفرقه فالتسوية مشركة بين الدولتين
 والمرضى **المقصود** السابع في بيان معناه يتوقف عليها ابطال التسلل معي ان يقول
 العلة المؤثرة بحسب ان كون موجوده مع المعلول في زمان وجوده والا وان لم يكن ذلك جاز ان يوجد
 للمعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فذا فترقاي جازا فترقا فليكون غير وجود
 العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجوده فاعلم عليه منها فان قيل لا يلزم من
 افرقتها ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ علمنا اي العلة في الزمان الاول الذي هو زمان
 وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون الناقصة والاباد في الزمان الاول
 والناقص وحصول المعلول في الزمان الثاني **قلت** الاباد اي ايجاد العلة للمعلول واجبا بها اياه ان كان
 نفس حصول المعلول فلا يتجلف حصول المعلول عنه اي عن اجاب العلة اياه لا امتناع عكف التي اعترفت
 وان الاباد والاجاب غير اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الاجاب موجبا في الجواب
 لاي حصول ذلك المعلول في كمال فلهذا ذلك الغير وهو الاجاب اجاب غير وينعمل الكلام الى اجاب
 الاجاب ويسل الاجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه اي الاجاب على تقدير المتابعة ليس موجبا
 حتى يلزم ان يكون له اجاب اخر لكون اجابا اخر للحصول للمعلول والا وان لم يكن كذلك لكان
 الاجاب موجبا لزم السلسل في الاجاب مطلقا سواء كان اجابا للحصول للمعلول او لم يكن كذلك لان
 الضرورة تنفي كون الاجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد تعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فتردد
 الاجاب من ان يكون نفسه او غيره تريد من امر من اجابها لازم الاضمار وهو يستلزم من منع جدا

اسمه

فانما استدل في ذلك بان العلة الثانية تكون محسوسة
 لمعلول خاص من سوانها فانه فاعلم
 مستعدة الى خصوصية الذات التي لا تتصور انفسا
 الا لشيء محسوس فالعلة مستعدة له لا مكان وانما
 ولا يمكن ان لا مكان في مستعدة على خصوصية
 التعلق بالعلم بالعلة المعينة مستعدة العلم بالمعلول
 وهو العكس وانما كانه في اشغال شاه على انفسا
 العلة المعلول بانما يورسب الوجود الذي لا يلقى
 حتى يستلزم علمه فاما في حركتي

فانما استدل في ذلك بان العلة الثانية تكون محسوسة

ان بطلان التسلسل فان مجموع اجزاء تلك الامور التي لا يمكن ان تقبل وجود كل منها بغيره فالمرجع يمكن وكل يمكن له موثر والمؤثر انشئ في ذلك المجموع او امره
 فيه او خارج عنه والادراك اقل من هذه الامور كون الشيء على نفسه والثالث ايضا باطل لان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع لا يكون على نفسه كماله ولا على غيره
 الدور فلا يكون على مجموع او امره او لا يمكن ان يكون موثرا لجميع افراده واذ ابطال التسلسل ثبت ان لا دور للمجموع في موثر خارج عنه والارجح من جميع الممكنات لا يكون
 يمكن بل واجبا قدما

وقد عاب بانه اذا كانت الهدى ترجب في الحال وجود المعلول في في الحال في لا معلول حال عاب العبد والكل
 لا عاب حال حصول المعلول فليس حصولها بالاجابة ولا يمكن ان يتطابق اليه التبع المذكور او لا قال الاول
 في دفع تخبر كون لا عاب في الحال كون وجود المعلول في في الحال هو التوصل على التعليل الضمير
 الكمال استحال ذلك فان معنى لا عاب اي عاب العبد للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجود
 مستغنيا عنها اي بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لا دفعا عنها وما حمل فليس وجوده
 اي وجود المعلول عن علمه غير ذلك العلة واجبا بها اي لا ياتي بغيرها بحيث ياتل ان احدهما غير
 الاخر بل ما بحث بعد ان واحد فليس الكسرة الذي هو تحصيل الكسرة في الكسرة سوى حصول الكسرة
 فيمن الكسرة فكيف يصور ان هناك كسرة حقيقة وليس هناك حصول الكسرة وكذا الاجاد وحصول الرجوع
 فلا تصور ان ثمة اجاد حقيقة وليس حصول وجودها كالحال من العلة حال عدم اي حال عدم المعلول
 بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو نفس اجادها اياه او بما بحث لا تصور الا كمال شيئا
 فبطل ما توهم من ان الاجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد قال انما مجموع
 والا عاب في الكسرة تبعا على انه لا فرق فيما ذكر من الاجاد والاكالي والاكاد الاجاد في فان حصول
 الوجود لا يتصور حلقه عنها اصلا لمقتضى التسلسل حال وسوان يستند الممكن
 في وجوده الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وعلم مر الى غير النهاية
 بوجوه خمسة الاول اجمع تلك السلسلة الممتدة على تلك الممكنات التي انشأها اذا اخذ من حيث هو
 جميعها اي اخذ حيث لا يدخل فيها اي في جميعها غير اي غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيئا
 فلا سلك ان ليس بعدوم والاقدم من الزمان المركب لا تصور عدده الا بعد من اجزاء والمؤثر
 عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لا اخذ اجمع تلك الممكنات الموجودة
 بحث لم يدخل فيه شي سوانا واذا لم يكن ذلك اجمع معدوما وليس ذلك اجمع الموجود بوجوب لانه
 لاحصاء الى كل جزء من اجزاء التي كلها ممكنة والحاج الى الممكن او الى ان يكون تلكا فهو اي ذلك اجمع
 ممكن لا يختص بالموجود في الراجح الممكن فله على ما من ان الممكن يحتاج في وجوده الى وجوده من
 ذلك خارج عن ذلك اجمع اذ الموجود للشي لا يكون نفسه لا لاشياء من اجزائه والا يوجد ذلك الاجزاء
 لان موجود الكل موجود لاجزاء كلها ومن جعلها ذلك الاجزاء وانما اي تلك العلة الخارج عن سلسلته الممكنات
 توجد لا محالة جزا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع تغير اي تغير تلك السلسلة كان المجموع ايضا
 واقعا بغيره اذ ليس في المجموع شي سوانك الاجزاء فلم يكن تلك العلة الخارجة عنه للمجموع لا مستغنيا عن وجود
 عنها المرة وادراكات العلة كاجاد موجودة لجزا من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك كسرة مستندا الى علة
 داخل في السلسلة والاقاد موجودا على معلول واحد محض وهو اي عدم شيئا وذلك الجواب الى علة
 داخل

التسلسل
 هو موجودا ولا واسطة من المعدوم والموجود
 لا يمكن من وجوده قبل وجوده

داخل في السلسلة خلاف المفروض لانه قد فرضنا ان كل واحد من اجاد السلسلة مستندا الى اخرها الى غير
 النهاية هذا خلف وايضا اذا استند ذلك الجواب الى علة داخله كان طرفا لتلك السلسلة فكون متناهية
 مع فرضها غير متناهية واذا استندم وجود شي عدمه كان محالا فالبطلان محال فبطلانها غير اضاف
 الاول ان لفظ الجمع والجمع والكل انما يطلعون على المتناسي وهذا ارجح لفظي اذ المراد بالجمع منها هو
 تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما به عليه بقوله ولا يخرج عنها شي منها وهذا الاعتبار مقبول
 في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الاحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذ كانت متناهية لم يكن
 بها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلة المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجودها
 في الوجود بغيره فان مع سببه اجتماعه بغيره ما شيا واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك العلة فان اردت
 بجمع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا يمكن الوجود ايضا لان العلة الواحدة في العارضة لها سبب
 الكل اذ اعتباري من وجوده في الخارج واستحال جزا من اجزائه المركب مستمرة لا تتحالا لكل وان اردت
 المعنى الثاني حرمانا ان علة الجميع على معنى ان يكون في وجوده من غير حاجه الى امر خارج عنه فان
 الثاني علة الاول الثالث علة الثاني وبذلك اقل كل واحد من اجاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن مجموع
 الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يخرج الى علة خارجة عن على الافراد ولا امساع في تحليل السلسلة
 على هذا الوجه اعني ان فعل كل واحد من الاشياء غير متناهية لما قبله في الرتبة الطبقي فلما احتاج تلك
 الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فكون تلك الاشياء معلولة بنفسها على معنى ان كافيته لوجودها بما فيها
 انما التمس تعليل شيء واحد معين بنسبة الاجزاء ببيان المراد من المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي لا يلزم
 فيها غير ما فيكون المجموع عين الاجاد ولا سلك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد
 منها موجود ممكن وكان الموجود الممكن يحتاج الى علة موجودة كافيته في اجادها بالضرورة ويجب ان
 لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة داخل في السلسلة كانت العلة الموجودة لجميع الاحاد جميع تلك
 العلة الموجودة للاحاد ووج قول اجمع تلك العلة الموجودة للاحاد التي هي علة موجودة لجميع الاجاد
 انما ان كون عين السلسلة او داخل فيها او خارج عنها والاول محال لان العلة الموجودة لشي سوانا
 كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من اجاد متناهية او غير متناهية بحيث ان يتقدم بالوجود على
 ذلك الشيء ومن المحتمل بتقدم المجموع على نفسه بالوجود ولا يشبهه انما وقع بين تعليل كل واحد من
 السلسلة باخرها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وبما امر ان متخالا لان الاول هو المتأخر في العلة
 بعدد ابطاله بطريق الاستدلال الثاني مما علة على بطلانه فانه باطل ضرورة لما علة اي وجه فرض
 اي سواء فرض في تعليل المجموع بالجميع لتعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور
 الرابع ان العلة الموجودة لكل للكل يجب ان تكون موجودة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون

مع المعلول الثالث ان تلك الاحاد على قدر اعتبارها

في اجادها لكون تلك المجموعات الموجودة المتعددة
 محاجة الى علة موجودة كافية

الوحدة للسلسله فاما كون ذلك انما هو جود الشئ فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل محو عما ذكر
 المحو ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جود فلان من جود وفتح ان يكون ذلك الموجد موجد الكل جود
 لا يصح كون الواجب اثر الشئ والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستند اليه والواجب والواجب
 ان يكون بعض السلسله المفروضه علة جوده لها مستقلة بالناشر على معنى ان لا يكون له شرك في الناشر في
 تلك السلسله والا كان ذلك البعض مثيرا في نفسه لانه ممكن فلان من علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون مكرر
 العلة المؤثرة غير ذلك البعض واللام يمكن ذلك البعض مستندا بالناشر في السلسله ان كان له شرك فيه ولا
 يمكن ان يكون في السلسله المفروضه بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وهذا ينشأ
 بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلوم الاخير علة للجمع وهو محمول لما قبله من جوده واحدة
 وسلكه الا ان كون ما قبل المعلوم الاخير علة للجمع وهو محمول لما قبله من جوده واحدة مستند
 بالناشر فيها حقيقة كان علة لثبوتها واعلم ان هذا الدليل لا يجري في سلسله المكملات متتابعة
 في العلة لا تشارك في العلة كما لا يخفى على من فكر في فكرة الوجه الثاني من جوده ابطال التسلسل المتضمن
 من محمول لا يطرق التصاعد الى غير النهاية جله وما قبله من غير النهاية جله اخرى هذا اذا كان التسلسل
 في جانب العلل واذا كان في جانب المحولات فوضنا من علة مستغن بطريق التنازل الى غير النهاية جله
 اخرى فتحصل هناك حلمان غير متساويين احدهما زائدة على الاخرى جوده متناهية نظمت احدهما
 اى احدهما على الاخرى من ذلك المبدأ اى من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما مبدأ فالاول
 من احدهما بالاولى ياراد الاول من الاخرى الثاني الذي يعلم جوا ما كان باراد كل واحد من
 الزائدة واحد من الحلة الناقصة كان الناقصة كالزائدة اى ساوية لها في عدة الاحاد والا
لم يكن باراد كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جولا يوجد باراد الى الناقصة
 شئ وعنده اى عند المحل الذي لا يوجد باراد شئ من الناقصة منقطع عن الناقصة فلا يكون
الناقصة متساوية لقطعها والزائدة لا ترتد عليها الا بقاء كما هو زائد والزائد على الثاني متناه
 متناه لا يشبهه فلو لم يقطعها وتساويها في المحل التي فرضنا غير متساويين وغير منقطعان فيها
 وهذا الدليل هو المسمى برهان التطبيق وهو العلة في ابطال التسلسل بحراية في الامور المتعاقبة في
 الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلومات او
 وضعي كالاباء والاولاد كون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الباطنة المتعاقبة وليس ايضا متوقفا على
 بيان كون العلم بالمعلومات فيشترط على تاسي هذه الامور كلها وقد تضمن هذا الدليل مراتب الاحاد
 لان الدليل قائم فيها مع عدم تاسيها وذلك لا ينقض من جود حلمان من الاعداد احدهما تصنف الواحد
 مراتب متساوية والاخرى تصنف الثالث كدلك ثم نظمت احدهما الى الاخرى بان تضع الاول من الزائدة

محذور مما يبدى محذور

في بيان احادها في الزيادة والناقصه

بازاء الاول من الناقصة ونسب الكلام الى آخره مع ان بائين الحلمان غير متساويين بالفردية والجواب
 عن هذا النقض ان المعلومات بل جميع ما يتبدل التطبيق على بطلان التسلسل في فرضها وجود وليس
 المذكور الذي هو المعلومات وانما انما امر او متينا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق انقطاع الوهم و
 دباها في اقسامه بخلاف مراتب الاعداد فانها وبمعية محضة فلا يكون ذاتها في التطبيق الا باعتبار الوهم
 عاج عن ملاحظة تلك الامور الوهم التي لا يتساوى فيمنقطع تلك الامور انقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم
 محذور وحتمه ان الاعداد لكونها وبمعية محضة ليس فيها حلمان في نفس الامر تطبقان فيحاذيان اي
 الحلمان المفروضتين في الاعداد تطبقان في التطبيق انقطاع الوهم عن التطبيق لوجه وليس يلزم من
 انقطاع التاسي في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الحلمان في نفس الامر فلا يقصود ان يكون انقطاعها
 في نفس الامر وانما انقطاعها لا يتطمان ولا يلزم من ذلك تساويها في نفس الامر لان هذا التساوي فرع
 وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم من واحد من انما انقطاعه في نفس الامر فيكون
 ما لا يتساوى في الواقع متساوية او عداى عدم انقطاعه في نفس الامر فلو لم تساوى الحلمان الزائدة
 والناقصة وكلتا متاه لما عرفت وانما قد ضبطها وجود ولم تقل قد اجتمعت في الوجود لينا ولكل
 ماله وجودا معا سواء كان بينهما ترتيب او لم يكن واما على سبيل التماثل اى لاجتماع في الوجود فان بينهما
 اى ترتيب يترتب من النوعين اعني المحققين الوجود والمتناقبة فيه ليس لحد واعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد
 لان الاعداد فيها قد انقضت الوجود في نفس الامر بالجمعة واما متناقبة وقال الحكماء انما تنسخ السلسله في
 امور ليا وجود الفعل وترتبا واضنا واضنا ليستطعن عليهم ذلك النقض المحض وكروا ان اذا
 كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب ايضا ما ذا جعل الاول من احدي الحلمان باراد
 الاول من الحلة الاخرى كان الثاني زاء الثاني قطعا وسلكا في التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودا
 في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احدهما بازاء الاحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست
 مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذاتي ايضا لا يستلزم وجودها متصلة في الزمن وفيه
 ومن العلوم انه لا يصور وقوع بعضها باراد بعض لا يستلزم وجودها متصلة في الزمن وفيه الا اذا كانت
 موجودة متصلا معا في الخارج او في الزمن فكل الاليمه التطبيق اذ كانت الاحاد موجودة معا ولم تكن
 بها ترتيب يوجد ما ذا يلزم من كون الاول ازار الاول كون الثاني ازار الثاني والثالث ازار الثالث
 وسلكا لحدوا ان تقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ الفعل كل واحد من
 واعنه باراد واحد من الاخرى لكن العقل لا يفتد على استحضارها لانها لا متصلة لادفعه ولا في زمان متناه
 حتى مقصور هناك طبق ونظير كل بل ينقطع التطبيق انقطاع الوهم والعقل استوضح ما تصور ما ذكر
 بنوع التطبيق من حلمان مجتمعين على استواء ومن اعداد الحصى في تلك الاول اذ اطبقت طرف احدي

احد الجملتين على طرف الآخر كان ذلك في وقوع كل من احدهما بازا في من الثاني وليس في اعدا
 الجملتين كذلك في وقوع كل من احدهما في التطبيق من اعتبارنا صحتها فالمراد من ذلك
 من يدين المتقدم في تمام البرهان الطبيعي فلا يصح للاعداد اصلها بالانتماء انت من ان الكمال
 يعني برهان الطلاق عام لتمامه في كل من صفة وجوده كقولنا كذا فيحصل من كل بعض كذا
 المضبوط على التقيد بالاختصاص في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعترف بالتحقق في مختلف المراتب
 عن الوجود في بعض الاحوال كادب المتعاقبة والابواب المتعاقبة لما ترتب وانه بوجه بطلان
 الكمال لكونه متوقفا على الوجود الثالث ما بين عدد المعلوم المعلن وكل عدد من العلة الواقعة في السلسلة
 التي فرضت غير متناهية لانه محصور بين حاصرين وبما هو المعلوم في تلك العلة ومن الحال ان يكون
 ما لا يحصى محصورا بين امرين بطلان به فكون الكمال في كل السلسلة متناهية ايضا لانه اي الكمال لا يزيد على
 ذلك في كل الواقع من هذا المعلوم ومن علة ما من تلك العلة الا بالواجب من جانب العلة فانه عدد الواحد
 في هذا الجانب يكون واقعا منه ومن هذا المعلوم الاخر واد كان الواقع بينهما متساويا ولا شك
 ان الكمال لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بالواجب فقط كان الكمال لا يزيد على الساسي الا بالواجب ليس
 ما ذكره من اصل الكمال بالانتماء في وقت اقل من زراع وبما بين بوجه اقل منها وبما بين بوجه ذلك فكون
 ما بين اول من زراع فانه طالع السناد بل يكون قبل ان يقال ما بين اول من زراع وبما بين
 آتية من اول السناد من اول من زراع فاذ اخذنا مع الواقع منه ومن لم يزد على اول من زراع الا
 بنقطة واحدة او اكثر فانه اذا كان ما بين هذا المعلوم من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على
 بكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على مجموع الاجزاء واحده ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد
 عليه لم يزد الاجزاء واحده وذلك لان زائدتها عليه بالاجزاء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي
 هو المبدأ داخلها حكم عليه بعد الزيادة دون الجزء الاخر وفرض ايضا ان المسافة مساوية
 المخرج في الجزء الاخر وان فرض المسافة مع اقل المبدأ كان المجموع زائدا على المخرج بجزء من
 مما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على الساسي الا بالواجب اذ بعد منتهى فهو مساو بالضرورة واعترف
 من اخرج به وسماه برهاننا عشا وموصاه الاسواق بانه قد سمي فحاج الى حدس لعل به صحة وذلك
 لان العلة لو كانت متناهية لظهر ظهورها ما انما عدا واحدة متعينة منها واقع بينها وبين المعلوم
 الاخر واما اذا فرضت غير متناهية كما قلنا من بعدده فليس يظهر هذا المعنى فانه لا يتصور سنان
 من العلة الا وقبلها علة اخرى فكيف تصور الاختصاص لكن صابحت القوة الحسية يعلم ان هناك
 واحدة من العلة وان لم تتبين عندنا ولم تكن العقل ان يسهلها اشارة على العندين تلك الواحدة مع
 المعلوم الاخر فخطبنا عدا ما هو البرهان الحدسي نعم الامور المتقدمة للوجوده مما لم يتدبره سواء كان

العلة لا يزداد عدد المعلوم على عدد م

ترتبها من جانب العلة او المعلومات ولا يجري في المعادير الا اذا فرض عرض الاعداد لاجزائها بان
 يجعل في عدا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جاز فيها بدون هذا العرض الوجه الرابع
 لو تسلسل العلة الى غير النهاية لزم زياده عدد المعلوم على عدد العلة الثاني بطاها السلسلة فاما
 اذا فرضنا سلسلة معلول اخر الى غير النهاية كل واحد ماسو علة فيها اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل
 واحد ماعدا المعلوم الاخر فيها يكون علة لما بعده ومعلوم لما قبله من غير عكس كل فان الاخير معلول
 وليس علة لشي من تلك السلسلة فزيد عدد المعلوم على عدد العلية ولو كانت العلة متناهية لم يلزم
 ذلك فان مبدء السلسلة علة وليس معلول ومتناهية اعني المعلوم الاخير معلول وليس علة فمتساوي عدد
 العلية والمعلوم لهما واما الاستدلال في بطلان السلسلة فبان العلة والمعلوم في العلة والمعلوم متساويان
 متساويان حصتا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتساويين كمتساويين وجد الاخر معلوما
 فلا بد ان يوجد باكل واحد من احدهما واحد من الاخر فكونا متساويين في العدد ضرورة وان لم نجرب
 تساوي العدد في المتساويين المشهورين كتابا لحدوثنا اكثره لكن ديانا كل شئ قوة اجمعه وبهذا الوجه جاز
 في سلسل المتساويات فيقال لو تسلسلت المعلومات الى غير النهاية لزم زياده العلية على عدد المعلومات
 لان كل ماسو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى لا يكون معلول م كونه علة ولو
 كانت المعلومات متناهية لكان المعلوم الاخير معلولا ولم يكن علة فمتساوي عدد العلية والمعلوم كما هو جملتها
 بل كذا فان السلسلة في المتساويات يستلزم كون احدهما الاضافتين اذ بعد عدد اقل من الاخر وهو هو الوجه
 الخامس انما يستلزم في الالهات انتهاء الكمال في جميع الكميات الموجودة الى الواجب لذاته وهذه سبط
 السلسلة لانه ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه مختص بالسلسلة
 في العلة دون المعلومات وانما يتم اذ انبأ الواجب الوجود بطريق التخرج في ابطال السلسلة الا لزم
 لحدوث لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل
 كان كل منهما موقفا على الآخر المفصل التاسع الفرق بين العلة المتوسطة وبينها في النشئة من
 الشرط توقف عليه تأثير الموتر لا ذاته كسوية الخط فانه شرط للاجتماع اذ ان لا يؤثر في الخط الا في
 الابدان يكون اياها والجزء ما يتوقف عليه ذاته اي ذات الموتر فتوقف ايضا عليه النشئة كقولنا
 بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على غيره وقدم المانع ليس ما يتوقف عليه النشئة حتى يتأخر في الشرط
 في ذلك قد علمت انه اي تقدم المانع كاست من شرط وجوده توقف عليه تأثير الموتر كقولنا في النعم
 الحاص عن ظهور النشئة الذي هو شرطها في تحييف الثبات وعدده اي تقدم المانع من جهة الشرط التي
 يتوقف عليها النشئة نوع من التجوهر كما عرفت من ان العدم لا يدخل في اصله في الوجود حتى يحد شرط
 حقيقة لم يوكشف عما هو شرط فاطلق امر عليه ونسب حكمه اليه المفصل العاشر في بيان

كان م

الوقت يتردد العلة والشرط

العلم والمعلوم على اصطلاح مبني على الحال وبيان الحكماء منها عندهم قال الامدي بطلان الحال بمعنى عن الطرف فمما يتلو
 وينفرد عليه الا انه بعد دعوت الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند طلبة جميع القول الاحوال فذلك كذا
 الحكماء لا يفتادونه وفيه في هذا المقصد مسائل فان الاول في تعريفها واقراب ما قيل فيه قول النافق
 العلم منه وجب لحكماء حكماء في قوله صفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال وبيان اول الصفة القدرية
 الله تعالى وقدرته فانها علمان لعالمته وقدرته والمجدد كعلم الواحدنا وقدرته وسواده وبياضه
 الاعجاب ما يصح قولا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلم ثبت الامر الذي هو المعلوم والمعلوم
 المعلوم للعلم كروا عقلا صفا لترسده بالناس عليها دون العكس فان مبني الاحوال سولون للمعاني الموجبة
 الاحكام في كمالها ومبني عن علم كل الاحكام واجبا لها بالايام ومبني على شرط كاشيات ونفاة الدعا
 من الاساعة لا يتقون بالعلم والمعلوم اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى
 ابتداء بلا وجوب ومبني الاحوال منهم بواجب في هذا وقوله حكما يشتر بان حكم الصفة لا يتغير
 اي محل تلك الصفة فلا وجب العلم والقدره والاادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير فاعلمها كيف
 ولو اوجب لها احكاما كان العلم المستند مثلا اذا تعلق العلم متصفا بحكمه شوقي وسوخال وعلى هذا
 الترتيب الذي للعلم فالمعلوم هو الحكم الذي يوجه الصفة في حكمها والماخوذ هو العلم ما وجب معلوما اعتبارها
 بالاتصال اذ لم ينع من مانع او العلم ما كان العقل معلوما وسوالم كون العقل معلوما قولنا العاقل كان كذا
 لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم عدوى بالاول فلان للعلم مستق من العلم اذ مناه ماله
 فيتوقف معرفة على معرفتها فلهذا الدور وتبرأ عليه ايضا ان العلم ان اوجبت معلوما في اول زمان وجودها
 فلما يصح اعتبار التوقف في تعريفها وان لم توجهه الا في وقت الثاني من وجودها لزم منه ان مفهوم العلم يتغير
 مثلا وسوغير عالم بعدوا ايضا اعتبار عدم المانع بطلان احباب العلم للعالم لا يتصوره كلف وتارة
 وساني ان احباب العلم لا يكون من شرط اعمامها والمانع الثاني فلا يعرف العلم بالاعتل ومعرفة
 كل منهما موقوف على معرفة العلم فالله ولازم وفيه ايضا فاذ لم وسووال عليه الى القول اعني ان حال
 كان كذا لاجل كذا ولا شك ان ليس معنى العلية وقولهم العلم بالعلم حكم حكما اي تقدم من حال الى حال او الله
 مبني على محذوبها اي يتجدد بالحكم يخرج الصفة القدرية ولا تقيده ولا تجددها مع انها من قبيل العلم فان
 تعالى علمه موجب لعالمية عندهم ويخرج ايضا الاول الصفتيات الحادثة في اول زمان حدوث حكمها كسواء
 الثابت مثلا فان وجب لحكماء هو الاسودية وليس فيه غير حكم الحكم اذ الحكم قبل ذلك لكونه معدوما ولكن
 ان يخذ من كل واحد من هذه الصفات الزمنية للعلم ثم ثلثا للمعلوم فتقول المعلوم ما اوجبه العلم عندها
 بالاتصال فلم يمنع مانع او العقل العقل بالعلم او ما كان من الاحكام بغير العلم لاجل تجدده من الاحكام بالعلم
 المسئلة اليه قال انما احبنا حكم العلم لا يتغير حكما اي لا يكون العلم حارجه عن المحل الذي اوجبت الحكم والامر

الراعي في العلم لا يفسد في حكمها

الاستاد ابو اسحاق ولم يشترط تمام العلم بل حكما مفرقا على القول بحال وان المكونة للاشياء والحال كطمانه منبسط
 المثل وتسلم ثبوت الحال وانكر ان يكون العلم من العلم من حكما وجوز لان لا يكون العلم فاعية
 على حكمها حيث قالوا الله عز وجل ارادة خادته طروث المرات فاعية بذاتها لا بذاتها تعالى لا يستلزم قيام
 المرات حيث ولا يحل ان لا يستلزم قيام صفة الشيء البعثة وقالت المعتزلة لا يبرهن تواتر الحيوة اذ اقامت من
 من الحي اوجبت للجميع حكما فكان الجميع عالما فاذا اقام العلم القدرية جرد واحد من افراد الحكماء
 غير تاتي غير تواتر الحكماء كاللوان عند من ثبت لها احكاما فان حكمها لا يتغير حكما بل يحقق واجلها
 في الحكمة بل يتغير حكما حكما او لانها حكما كذا اق منهم القسم الثاني وقالوا اذا قام حكمه بغير من كان
 الحي بما هو ذلك الجرد لا جلد ذلك الشيء فانها هي الحيوة ليست من تواتر الحيوة اي ليس قوامها على شرط
 بتمام الحكمة ذلك المحل والامر السلسل فهي كاللوان في ان حكمها لا يتغير حكما بل في صفة العلم لم يتم
 محل الحكم الذي هو العالم له لمانع ما ينسبها وبطلانها اعراض والرض لا يتصور قايمة بغيره وبطلانها ايضا ان
 نسبة اي نسبة العلم على مقدرة قايمة بنفسه الى جميع الاحوال سواء اوج الامان وجب العلم في جميع الاشخاص وسووط
 الاحوال او وجبها في بعض دون بعض فلم يرد الرجح بل اخرج او محل اخر غير محل الحكم فيكون ذلك عالما يعلم قائم
 بمعرفة وسووطا بل الضرورة فان قيل العلم وكس من العلم وان استحال قايما بنفسها لكن ذلك غير لازم
 في جميع العلم العالي لاجل ان يقوم بنفسها بغيره اذ وجود الحكم عندكم علمه لروية وكونه من شاي مع قايمة بغيره
 لان وجود الحكم عندكم علمه لروية عين دانه سلما امتناع قيام العلم بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم من منه
 امتناع القدرية مطلقا وانما يجوز اي تعدي الحكم اذ كان محل العلم جردا لم يكن كذا ضرورة في تواتر الحيوة
 وما ذكرتم من كون زنة علما بغير قايمة بغيره وليس كذلك فان عمر السج جردا حتى تعدي الحكم منه اليه وايضا
 فانه اي ما ذكرتم بمثل اي بيان الحكم الذي هو امتناع القدرية في مثال حري هو العلم فلا يتغير الحكم الكلي
 وتوضيح ذلك بان الحكم به الاستاد وسوواكم جردا كونه الباري فاعلا والفعل ليس بالباري وايضا العلم
 والقدره بوجان لمعلمها كونه معلوما مقدرا مع عدم قايمة بغيره وكذلك نحوه اي نحو كذا كذا فان لا اله الا الله
 والذكر توجان كون معلومها مراد اند كذا وكذا الامر علمه لكون الفعل واجبا والنهي علمه لكونه حراما و
 لا قيام للعلم محل الحكم في هذه الاشياء فلما من قال من يكون وجود الحكم علمه للضرورة يقوم زيادة على القول
 لانه مسر من الحكم والعرض من قال ان وجوده عين ذاته لم يحله علمه لروية فلا يستلزم قيام العلم
 جردا لوجبه حكم الحكم كذا فيتم العلم لزم كون الكل عالما جابلا معا اذ اقام العلم جردا قائم الجبل بغير
 لا يقال هذا في قيام العلم جردا قائم الجبل بغيره فاقول ان العلم جردا قائم الجبل بغيره فاقول ان العلم جردا قائم الجبل بغيره
 تضاد حكمها اعني العالمية واجبا ملة فاذا اقام العلم جردا قائم الجبل بغيره فاقول ان العلم جردا قائم الجبل بغيره
 وجابلا مالا متول ان يعني قيام العلم جردا والجبل بغيره فاقول ان العلم جردا قائم الجبل بغيره فاقول ان العلم جردا قائم الجبل بغيره

العلم علم القدرة والارادة وسواها
 لا يعلم في قايمة بحكمه الجبيرة

ان يصح انما على حكم العلم لا يكون
 ان يصح في حكمها

حكمي الجمل العلم من احواله الى الكمال كان قيام كل منهما بخرمته ابراهمنا لا اشتراح في ذاته وطعاما وامشاحه
 لفضا حكمهما على اذكرهم انما هو باعنا وتعدتها الى علمه اي تدرج حكمهما الى غيرهما على واحد منهما يكون
 اغناها التقدرة وجودها هو الحال لانه المستند من اجتماع المتساويين دون ذلك العام الممكن لولا
 وايضا ما ذكرته انما يتاقي في العلم والجمل الى جميع التمثل التي حوزتم تعدد احكامها حيد تقوم
 القعدة على حركتها من غير ان يتصور العلم من غير ان يتصورها فاما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدد
 الحكم الى الكمال كان ذلك التخصيص في حركتها عاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال في التقدرة محال لانه لو
 بلا ريبه الا ان هذا الجواب انما يفتض على العالمين بان العلم معنى موجود ومفاد القعدة وقولهم
 المسال الجبر في الاصل الفاعل مدفوع بان امتناع تعدد الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل
 للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه من مبدء في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها
 الاسناد بقوله واما الفعل فلا يوجب حكمه كما ثبتنا لان العلم صفة اعتبارية ولا العلم وجوده يوجب
 لمعلمه حكما والاكاف للعدم المتع صفة سوية او اعلى العلم كما اسرنا له ومن الظاهر المكسوف
 ان المعلوم قبل تعلم العلم فهو بعد تعلمه لم يتغير حاله فالمعلومه واللا كونه والمرادية وامثالها
 صفات اعتبارية المسئلة الثالثة العلم وجوده بانها فهم كل صفة في ذاته اي ما في كونها وجوده
 فيهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الشئ في العلم لا يخصص والنسب الصفة ليكون موجبا لظهور
 بل لا بد ان يكون موجب الحكم الشئ في امر وجوده ويزاها الطريق المعلوم عليه ومنهم من اوجب عليه
 بوجوه الاول لو جاز العلم العالم علم معدوم لزم انما عليه كنهل معدوم اذ لا مزية للجدول على الاخر
 فاذا عدا ما في العلم والجمل عن كمال كان ذلك الجمل عالما جازا لمعلمنا الترخ في نون الصفة
 العدمية لان سلب الصفة فاما في ان كوز ان يصف محل صفة عدمية ويكون ذلك موجب الحكم
 شئ في ذلك الجمل لانه كوز ان يوجب صفة عدمية ويكون ذلك موجب الحكم شئ في ذلك الجمل
 له حكم تلك الصفة فانه طار البطلان وما ذكرته من هذا الفصل مع انه غير تام في نفسه وايضا اشار
 بقوله وانما فلام اجتماع العدميين اذ عدم العلم جمل وعدم الجمل علم وعلمها اي من العلم والجمل
 تضاد وتناف فان قلت نحن نحول لوجاز ان يكون العالم معلوم بعلم عديم طار ان يكون العالم
 معلوم جمل عديم فاذا اجتمع بزان العدميان في محل كان عالما جازا بل انما هو واحد من جهة واحدة
 قلت لان ان اذ كان سمي العلم عدما في محل كان موجبا لكونه عالما كان سمي الجمل ايضا عدما
 موجبا لكونه عالما لانه لا يمكن اجتماع عديمين مع ما بينهما من التباين لا
 يسيل الى الولا على هذا الاحكام اصلا الوجه الثاني شرط العلم قيامها بالمثل الذي يوجب الحكم ولا
 يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما شئنا فلان اردت ان قيام اي قيام الامم الذي هو

رسم

المحل

العلم الجمل وجوده لامل وجود الاعراض الموجودة لها ما فيه الدواع لان معنى كلامي هو ان العلم
 بحال ان يكون صفة موجودة قاعة محل الحكم او انما فيه معنى وان اردت ان تمام انصاف الجمل بالامر
 الذي هو العلم فقد تنصفت المحل الموجود بالعدم كما تنصفت في العلم في زمان يكون العلم عديمية
 فاليه علمها بهذا المعنى الوجه الثالث العلم موجه للحكم والاحكام صفة شئنا لان يفتضه وعلو
 احكام عديمية لصدقه على المعدومات فاذا ان كان العلم موجودا لم يكن انصافها بالاحكام
 الوجودي فلما قد عرفت ما فيه وسوان الفضل من كوز انما عجمها يجب الوجود الخارج دون العدم
 فان قيل على سبيل المعاضة ان العلم موجب للحكم كونه عالما لانه سبيل الاحوال مقول الموجب للعالمية
 اما وجود العلم فيكون كل وجود ذلك للحكم الذي هو الوجود في المحل من اطلق او العلم مع الوجود في مركب
 العلم وهو باطل اعراضا من العالمين لمحال العلم اي كونه عالما وانما حال نفس الوجود فثبت ان العلم قد
 لا يكون موجودا فلما الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود ووفق منه وبين كونه عالما المسئلة
 الرابعة العلم العقل الذي كمالها فيها دون العلم السبعة مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها اي كمالها
 وجدت العلم وجدت الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وبذا اعني وجود الاطراف مما لا يخفى
 اصلا بين مثبتتي الاحوال بلوجه الى الامكان ومنعك يستلزم عدمها عدم حكمها اي كل ما انتفت
 العلم انفي الحكم ولا خلاف فيه اي في الامكان وجوده في الاحوال الحادثة فانه مما انتفى العلم والعقد
 عن واحدنا اسن عن العالم والتا ديرة اتفاقا من مثبتتي الاحوال وواجب الى الامكان الاحكام
 في الاحوال القعدة ايضا فلم يحوزوا عالمة البار في ذكارتها علم وقدرة ومنه المسئلة وقال الله تعالى
 وفادته بلا علم وقدرة ويلزم احداهما انما عقل العالم لغير العلم القعدة مثلا وسورة في السطران
 اذ يعلم وطعاما في العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بليونة او لا لا يوجب كونها عالما
 او شئنا من غير علمه وسواها باطل لانه اذا جاز ثبتت العالم بلا علم ولا علم معايرة لاجاز ان العالم
 الباطن مع وجود العلم غير معلوم كما كانت ثابتة مع عدمه وبذا فخرج عن المعقول مخالفا لما منو مسلم
 عند الحكم واليه اساسا لم يرد في المناداة في العلم اي في الشئوت بلا علم في العالمية المقارنة لوجود العلم
 فلا يكون معلوما وعلى هذا لا يظهر ان يقال للعلم الاله قصدا لمباينة في المناداة ولما كان اللازم عن عدم
 الامكان كس حوازا ان يكون الحكم للعالم للعلم غير ثابت بها قال الاحكام كل علم لا يكون معلوم في غير
 مطردة ايضا واما قوله وسياق تمام في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة
 والواجب لا يعطى سواء وجدت العلم ولم توجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علم مطردة
 مسلكه وليس كل مطردة مسلكه على كماله معلول والمضامين في ذلك لان الاطراف والامكان كس شرط العلم
 وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشرط ولا يقال اذا كان المعلوم مطردا منعك كالمعلم كان بينهما طار

المصنف الوجود وبه وبين سبعة

شئنا

العلم العقل مطرد دون العلم الشرعي

ان امتحان الامكان بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانها متلازمان
لا يجوز الامكان في شيء من الوجودات فقال امام الحرم من يجوز الامر ان فلا تحكم منها اي في الاحكام المتلازمة
بالحاد والعلم ولا يتعدى ما يدللالة السمع على احدهما فقال الامدي الحق الفصل ومواءمة جواز الامر ان
في ان هذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ومنع ذلك في الاحكام المختلفة
الاجناس في انما يدل على تعليلها بعلة متقدمة وانما في الغالب فان كان احكام من احكام
مختلفة وجب تعليلها بعلة متقدمة كما في الشايد وان كانت من جنس واحد فمقتضى عاليتها تعالى واحدة
معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في العلل والمقتضى فقط وكذا الحال في العاديات و
غيرها فالمسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلة من عكس الاول ومواءمة لا يثبت حكمان بعلة واحدة
وانتات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع والبدل والركب والكل باطل اما على الجمع فطاعة
يستقضى بكل عن كل كما مر في ان الواحد الشخصي لا يعقل بعلة من ولان العلة من اما مثلال او صدان
فلا يحتمل ان في محل واحد فلا يكونان من حيث حكم واحد فيه ومختلفان في جواز افتقارهما اذا ثبت
احدى العلة من دون الاخر فان اشغى الحكم فلا الحد للعللة الثابتة وان ثبت فلا العكس للعللة المتغيرة
وقد يستمع جواز الاحكام فراق بين المختلفين كالآدمي والمختلفان لا بد ان يختلف احكامهما فانما
نعمل بالضرورة ان تمام العلم بذات يوجب كونها عالمية لا قاصرة وقيام القدرية بها يوجب عكس
ذلك اما على البديل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرية اخرى وهذا الحمل
تبييه على حكم كلي ضروري فان قيل العالمية معللة على سبيل البديل بعلم الله وبعلمنا وحي حكم واحد
للاخالف من العللين الابعاد من كالعدم والحدوث والعدم هو العلم المتحد بينهما مع قطع النظر عن
العواض المختلفة وان سلم اختلاف العلم في ايجته منع اتحادها في العالمين فيها واما على سبيل
الركب طان حقيقتها حال الانفراد والاجتماع ولحده فاذالم تؤثر في الحكم متفرقتين كما هو
المفروض لم تؤثر في مجتمعتين وذلك لان اقتضاء الحكم انما مولوداتها لا اعتبارا من خارج عنها ولا
ان اجتماعا غير بالاجتماع من متضمني ذاتها وفرغ من طان المقضي حينئذ هو المجموع لاكل واجبة
ظاير من فروع هي منها عن بعضها بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة
كما بينها عليه طاعن الامدي واذ على حكم واحد مجموع وصغير لم يكن هناك اتصال في احكامها
المسئلة الثامنة في النزق من العلة والشرط على راي جسي الاحوال ومومن وجوه تسعة الاول العلم
مطردة فيجبها وجدت وجد الحكم قطعا والشرط لا يبرء فيوجد ولا يبرء منه الشرط وكلية للعلم
الما في العلة وجودية تكامروا الشرط قد يكون عديمة كاشياء القدر وسوفا والماضي فانه قال
لان منع ان يكون الشرط عديميا كاشياء القدر وسوفا والماضي قال لا يمنع ان يكون الشرط عديميا

من الطرفين فماذا يتأيد العلم عن غيرنا وكيف نفرض ان العلم مثلاً على العالم دون العكس مع علمناهما
ثبوتاً واستثاء لا يتناول العلم عن غيرنا بفرة العقل فاما علم علمنا ضرورياً ان العلم واجب
انما يصدق كون محله عالم ولا يصدق عكسه وموان يقال ثبت كون المحل عالمنا فوجب العلم ونعلم بالضرورة
نفسه واحد ايضا وبديل غير شذنا الى غير العلم عما يتاركتها في اللطاد والاسكان المسئلة الخا مسئلة الحجاب العلم علمنا
العلم واجب العلم من العالمين مشوت اخل في هذا حكم ضروري فانه لا يتصور علم بلعالمه معنى اذا علمنا قيام العلم بل علمنا
كونه عالمنا لتوقف على العلم بشي اخر اصلا وسوال المراد يعود سواء علمنا السطر وجوده ام لا فلو كان
الحجاب العلم العالميه مشروطا بغير علم بل علمنا بالعلمه لا بعد تصور ذلك الشرط والتقدير بوجوه
فان محل اقتضاء العلم العالميه مشروط تمام العلم بل علمنا بالعلمه لا بعد تصور ذلك الشرط والتقدير بوجوه
العلم قليا هذه مشروط وجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في شرطه باثريه
واجابه للعالميه والفرق بين شرط وجود العلم وبين شرط اقتضاء العلم بها معلوما بعد وجودها حال استره به
المسئلة السادسة لا يوجب العلم الواحد حكمن مجملين قد اختلف فيه مجز بعضهم هذا الاحاب ومنهم
اخرين والمخار وموالا شتر التفصيل الذي اساد اليه بقوله اعلم انه ان جاز الاسكان من الحكمن ماما من جانب
واحد ومن الجانبين كالعالميه بالسواد والعالميه بالباض فاما حكمان مجز الاسكان كل منهما عن الاخر
امتنع بعلمها بعلم واحدة والارم عدم الاسكان او عدم اللطاد وذلك لانه اذا وجد ملك العلم فاني
فان وجب ثبوت كل من الحكمن كاستلزامين والمقدور خلافه وان لم يجب بل جاز استلزام احد سلك
ثبوت ملك العلم كانت العلم غير مطرة قيل من هنا السكالان الاول للعلم واحد وعالميه متعددة
تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالباض وهذا لا يند احد سلكا الاخر فلهذا
العالميات التي لا تناسي معلله بعد واحدة مني ذلك العلم الواحد الثابت وتعالى قلنا الترتيب العالميه
وقال عالميه تعالى متعده مختلفه وهي مع ذلك معلله بعد واحدة ورغبه الا على بان العاضى لا اعرف
بان كون الرب عالما بسواد محمل معنى محال لكونه عالما بباض مع تعدد الاجتماع منها الزمن
تعليلها بعد واحدة الاجتماعها معا واما قدم اطاد ملك العلم اثبت بوسهل الصلوكي من الاساعة
لله تعالى فليوما غير متساوية كل واحد غير منها علمه العالميه واحدة وردبانه محال لمزبب استج الاية
ولما سياتي من البرهان على اساع بعدد على تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالميه واما التعدد في محمل العلم
الواحد وتعالى العالميه الواحده يجب تعدد المعلومات ولاحدور في تعدد المعلومات في حقه تعالى
واما في الثاني فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالميه متعددة بتعدد العلوم الاسكال الثاني
الحوة وجب صحه العالميه وصحها الفاعلة تعدد واجب على واحدة حكمن مختلفين قلنا الحيوة مشروط
لوجود المصحح فهي مشروط الوجود العلم لا على موجهه للتحصن بل ان جاز الاسكان من الحكمن واما ان

والملح

جز

مكتبة
العلوم
الطبيعية

منها قابل للمعنى فيكون المحقق ان قبول التبريد قد يراه كونه السبب في كون
وهذا المعنى المحقق لزيادة وقدره في الاخرى بحيث يثبت لغيره من ان هذا المعنى لا يثبت
لان المحقق بحد ذاته عند الاخرى والمقدار الواحد في الفصل فعدم حصوله هناك مقدار ان لم
يكون موجود من الفصل قبل الفصل بل العاقل لان هذا المعنى هو المادة والمقدار معا في قولها
ايضا ثم ذكره انه لا يجوز تعريفه الا بمفهوم الفصل ولا يخفى عليك ان هذا يعنى كلامه
الساكن سواء اذ عرفكم قبول الانشام وايدى الافان لم يشاؤا الفصل بل كان محض الفصل
لما صرح لانه اختصاص الفصل بحد ذاته ان يراه المعنى الاول ويزاد فيه كذا في الكلام في
حيث قال في كلامه المباحث المسمى في احد المعنيين هو كونه يثبت فيكون ان يرضى في غير شي لان الزيادة
اجدا فلا يثبت ان هذا التبريد يخصه الفصل لان الوحدة التي يثبت فيها الفصل لا يمكن ان يرضى فيها في غير
وفي عبارة المحقق فوج اشار بهذا التبريد في قوله في هذا المعنى المحقق لزيادة لكون الصواب ان يكون
الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو ما لم يمتص الفصل معا والافان المسمى بقوله ولا يرد قول الامام
الرافعي ان محقق الفصل يكون المحقق طبع كخرج الفصل منه في الثاني هو ليس مثل التبريد لانه اما ان
يخصه التبريد لانه اي يكون منه هو مقولا بالانس الى الفاعل لا يخصص التبريد والانس هو الكيف في قوله
الرسم تشبها على ان الاجناس العاقل لا يقدر لها حد حقيقي كما يصحح في عرض لا يثبت التبريد لانه ولا يخصص
التبريد لانه وسكت كل هذا الرسم في الرصد الثالث لا يرد على تعريفه الكيف الوحدة لانها عديم
ظاير في الوصف الذي هو انشام الموجود والاول هو ما يكون منه هو مقولا بالانس الى الفاعل هو
التبريد واما سببه الاول ان هو حصول الفصل في المكان الى الفاعل الذي يخصصه ويكون معلوما وليس في الجاهل
حقيقا وعرفوه ايضا بانه يخصص الفصل في المكان الى الفاعل الذي يخصصه ويكون معلوما وليس في الجاهل
من ان يكون من الدار والبلد والمعمورة او غيره وكل هذا في قولها في هذا المعنى المحقق لزيادة لكون الصواب ان يكون
ان هو الثاني وهو الحصول والبلد المسمى بالحصول في الزمان او غيره وهو الان كالموجود في الزمان
وقوله بل التبريد والطار ويضم المعنى كالان الى جميعه كالصوم وغيره من كالا سبوع والشهر والسنه
وقع في بعض اجابها فانه يجوز ان يجاب بها السؤال متى الا ان الزمان في الثاني الحقيقى يجوز ان يثبت فيه
كثير من خلاف المكان في الاين الحقيقى الثالث الوضع وسببه تعرض لشي الى الجسم بانه اجزاء بعضها
الى بعض في القرب والبعد والحافاة وغيره بسببه اجزاء الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها
تحتها مثلا وبعضها في الارض واذ جعل الوضع سببه معلوم للمشتبه منها فالقيام والاستلقاء وضعتان
متبايران لا خلاف في اجزاءها الى الخارج ولو لم يمتص في اية الوضع سببه الاجزاء الى الامور الخارجة بل
اكتفى فيها بالنسبة فيما من الاجزاء لانه ان يكون التبريد من الانشام لانه ان التبريد هو ان التبريد
التبريد فيما من اجزاء كانت التبريد المعلوم لانه التبريد وحده بما فيه يخصها فيكون وضع الانشام

بمعنى لا يعالج اللازم مما ذكرتم اشركا في معنى الوضع الذي هو وجهها فاذ ان يغيره فبالفصل لا يحصل
من التبريد الخارجة لانه انشام الفصل في زمان وجوده او جملته فكيف يتصور ان حصه من التبريد
قارنت فصلها ثم قارنت الى فصل اخر فاحتمل اذا اعاد التبريد في اية الوضع الرابع الملك ليس
الاجدة ايضا وهو مسمى بوضع لشي بسبب محيطه وشغل انشام به وهذا العقد الاخر اعنى انشام الخط
بانشام المحيطات الملك عن المكان الى الارض المتعلق به فانه وان كان مية عبارة لشي في المكان
المحيط به الا ان المكان لا يشمل انشام المكان فيكون سبب ذلك المكان ارجاسا حلقا لا باب للهرة
او لا يكون طبعا وسواء كان محيطا بكل الثوب الثابت على البدن او محيطا ببعضه كالثوب والعا
هو الفصل والحب وغيره الحائض لا يضافه وبني التبريد المذكورة اي نسبة تفعل اليها في الثانية اخرى مقولة
ايضا بالقياس الى الاول كالبوة فانه نسبة تفعل اليها في البوة وانها اي البوة ايضا نسبة تفعل
بالقياس الى البوة فالاشارة في محقق من عظمى التبريد في انشام المكان الى ذات الممكن حصول للممكن
باعتبار الحصول فيه مية في الاين وانها الى الممكن باعتبار كونه ذاك المكان كان حاصل مضاعفا لان المكان
يتضمن نسبة مقولة بالقياس الى غيره في كون الشيء ذاك المكان اي يمكنه في فالكيفية والممكن في قوله
الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تفعل من ذات الشيء والمكان لا يثبت مقولة بالقياس الى غيره
اخرى فليس من هذه المقولة وهذا الذي هو قوله كلف لكذلك الفرق بين النسبة التي ليست من الصفا
وبين المضاد فاعلم وتحدث في ماير التبريد فانه ما طول في الكلام وحاصله ما قلنا انما ليس ان يفعل
وهو الباطن كالتبريد فان له ما يثبت في حالة غير فائدة وبني التبريد في الثاني الذي هو من قوله ان يفعل هو
بمعنى ان يفعل غير التبريد في السجدة اي السجدة لا يمتص في السجدة التي لا يمتص في السجدة لان يمتص بعد
وذلك ان الباطن هو السابع ان يفعل وهو الباطن كالتبريد فانه ما طول في الكلام وحاصله ما قلنا انما ليس ان يفعل هو
الساكن التبريد الذي هو من قوله ان يفعل بمعنى ان يفعل غير التبريد في السجدة اي السجدة لا يمتص في السجدة لان يمتص بعد
الذي لا يمتص في السجدة لان يمتص بعد في السجدة امر قاض مقولة الكيف وكذلك الاخرى في السجدة
في الثوب والقطع المستقر في الحبث وغيره استدراج لما اي غير استدراج المستقر في السجدة ليشوة قبله
اي قبل السجدة الذي هو من قوله ان يفعل على ذلك الاستدراج من قوله الكيف ايضا ولما كانت
لان المتولين امر من يتحد في غير قايين اخر لهما ان يفعل وان يفعل دون الفعل والانشام
فيل الوحدة والنظر خارجة عنها اي عن المتولات التسع فبطل الحصر فلو انما انها عرضة في الاول
لها في الخارج وان ساء انها عرضة موجودة في فن لم تحصر الا عرضة اخرى منها في التسع فبطل معنى
ان كل ما عرض هو من خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضة خارجا عنها بل حصرها
فيها اي في التسع على معنى ان ما عرض العرض الثالث وبني الاجناس العاقل على معنى ان كل ما عرض

المحيط

باعتدله

بما دام

غير

بمعنى

الفعال

الحروف والآيات

الوضع على

العرض لا يتصل بغيره

محل

المقصود الخامس في ان العرض لا يتصل من محل الى محل على ما في اتصال الجسم من مكان الى مكان وبهذا حكم قد اتفق العلماء على صحته وعند المنكبين لا في الاتصال انما يتصور في المحل
 وذلك لان الاتصال هو حصول شيء في غير المكان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المحل والعرض ليس
 بغيره وفيه نظر فان ذلك الاتصال المتصور ما ذكره من اتصال الجسم من مكان الى آخره انما اتصال العرض الذي
 كلامنا فيه فلو ان العرض لم يتصل بمحل اخر وليس له انما لا يتصور في العرض بل لا يتصور عنه من
 الاتصال هو حال الاتصال في المحل الاول والثاني وكلاهما يطلان كونه في المحل الاول استدارته مقدم على الاتصال
 عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه ما عرض الاتصال اليه وانما في محل اخر وهو الكلام الى ان اتصاله في المحل الاول
 ذلك الخدم ولنا نقول جاز ان يكون اتصال العرض دفعا لا تدريكي يكون ان متادته جلية وان متادته كل العرض
 واما عند الحكماء فلان شخص العرض ليس له ذات وماتته ولا لوازمها والاشياء بغير نوع في شخصه
 ولا ياحل فيه والادار لان حلوله في العرض متوقف على شخصه ولا يتصل الا يكون حاله لا يتصل الا في شخصه
 الى الكل سواء يكون عليه شخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو شخص محله فاحاصل في المحل الثاني
 سوية اخرى في شخص اخر دون الشخص الذي كان حاصله في المحل الاول لانه لما كان محله في شخص لم يتصور
 متادته عنه باقيا لشخصه بل يجب استناوجه فلا يكون الحاصل في محل الاخر عن الذي عدم بل يتصل بغيره
 والاتصال من محل الى اخر لا يتصور الا مع بناء الهوية المتصلة من احد ما الى الاخر واذ لا يتصور للهوية متدا
 اتصال متدا وفيه نظر فلو ان يكون شخصه بوجه الخاصة ولا يلزم من اتصاف النوع في الشخص انما يلزم ذلك
 اذ كان شخصه ثابتا وفيه كنه لانه ان يدبر بوجه الخاصة شخصه لزم كون الشيء عدلته وان اريد ما يمتد
 مع شخصه كان الكل على بجزء وان اريد وجوده العيني فان احد مطلقا لم يكن على شخص معين وان اريد
 فكل ذلك لان تعيين الوجودات في افراد ما يمتد بوجهه انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس وانعم
 على الدليل ان لم نسلم استواء على المتصل في الكل اذ يجوز ان يكون له بنية خاصة الى شخص معين خصوصاً اذ كان
 المتصل فاعلمنا ان كان له ان شاء وجهه عليه ايضا اذ لا يطر في عرض شخص نوعه في شخصه وبما يطر
 في اثبات استماع الاتصال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج الى المحل العرض المحل
 فلا ينافيه لان خصوصية ذلك العرض المحل متعلقة بذلك المحل المعين بمتبعية له لانه والى محل غير معين
 ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم من ان لا يوجد العرض في الخارج لان
 المحل الذي يحتاج سواء هذا المحل متعلق بالاول واستماع الاتصال وسواء وفيه نظر فلو قد يحتاج العرض
 المعين الى محل لا شرط التعلق الى محل مطلق غير متبعية بالتعين وانه اعلم من المعين الذي يتبعية بالتعين فيوجد
 ذلك المطلق الاخر لا يشرط التعلق في كل من المعينات لانه محل متبعية بشرط عدم التعلق حتى لا يتبع
 وجوده في الخارج فلمن ان لا يوجد في الخارج العرض فيه وانما قلنا ان يحتاج الى المحل المطلق عن التعلق والحاج

الى العرض

في الخارج من جهة التعلق بالعرض

والجواب

ومرور

اعتبار

ج

الاعتبار

لذلك

ن

الاعتبار

الى المتبعية من التعلق اذ لا يترتب من عدم اعتبار التعلق في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين عدم التعلق فيه
 كما عرفت من ان ما يمتد بوجهه الخاص لا يمتد بوجهه العام ولم يتبعية من ما يمتد بوجهه الخاص
 الموجود في الخارج وجوده وايضا هو الذي ذكرتم من الدليل وانه في الجسم كالبينة الى الجبر في حال التعلق
 فيكون متعلقا بالعرض فاما ان يحتاج الى غير معين او غير معين والماني باطل لان غير المعين لا وجود له فلو لم
 ان لا يوجد الجسم المتعلق بالاول فلا يجوز اتصال الجسم عن الجبر المعين الى غيره فان تنقذ ليكن ما هو
 جوازا فان قلنا الذي ذكرتموه من استماع الاتصال على الاعراض كالحاصل فان رايه الكفاية متعلق
 منه الى الجا وانه يتصل من الثاني الى ما يمتد بوجهه الخاص فالحجاب ان الحاصل في المحل الثاني هو الجا
 او الما ليس شخص اخر من الاعراض والادارة مماثل للاول الحاصل في السماع والادارة كدفع الفاعل الجا وهذا
 بطريق المادة عقيب المادة والمادة او يفيض ذلك الشخص الاخر على المحل الثاني من الفعل عند الحكماء بطريق
 الوجوب لاستدراكه من الجا وانه او الما المتبعية للمقصود انما يدرس لا يجوز قيام العرض العرض
 عند اكثر العقلاء حلا للماتية ان عدم كونه وجوده والادارة في الكتاب وجهاً الاول ان قيام
 بالموصوف معناه كونه الصفة بتبعية الموصوف وهذا ان يكون الشيء متبوعا لثلاث تبعية لا يتصور
 الا في الخبر بالذات لان المتبعية غير لا يكون متبوعا لثلاث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثاني ان
 من كونه تابعا للعرض ليس تبعية الذات بل هو من في الجبر فلو لم يتصور فيه الوجه الثاني للعرض
 المتبوع به لا يجوز ان يكون يتبوع منه ان قام بعض اخر عاد الكلام فيه فلا يتصل الاعراض المتبوع بها
 غير النهاية والافصح ذلك ان العرض المتبوع حاصله لان محل وقد عرفت بطلان الاستماع فقام العرض احد
 كان او متبوعا بنفسه بل لا بد من محل يتبوع به وان انتهت الاعراض المتبوع بها الى الجبر فكل ما علم به
 لان الكل اربع لذلك الجبر من جهة ولا يكون عرضا بغير عرض المتبوع خلافاً وما اى بل ان الوجه الثاني
 اما الاول فلما لا نسلم ان القيام هو الجبر تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص بالاعتبار وهو ان شخص
 اختصاصا بخصيصة به ذلك الشيء في الخارج والاخر متبوعا به في المحل الاول حاله الثاني حاله اختصاصا استواء
 بالجسم لاختصاص الماء بالكون وكذا اي شخص من معنى القيام هذا دون ذلك امر ان الاختصاص
 للجبر ما عا به وليس تبعية تبعية الجبر والكان الشيء الذي هو التبعية شرطاً بغيره ان قلنا بوجهه الجبر
 العام بذلك الجبر اذ لا بد ان يقوم الجبر ولا يجوز حتى يتبعية غيره في الجبر فاذ كان ذلك التبعية
 اشترط قيامه بالجبر بقيامه بالجبر وهو شرطه لشيء بنفسه او يتبوعه وان قلنا بتبعية الجبر العالم بالجبر
 فيكون قيام كل جبر مشروطا بقيام غيره لغيره فلهذا مكلنا الى ان لا يمتد الى الارسلاني فيصاخب الباقية
 به كاستنباطه من غير تبعية في ذاته وجهاً واما الرجل الثاني فلما لا نسلم ان يقوم عرض عرض
 ذلك العرض الثاني بغير تبعية الى ان يمتد الى الجبر فيكون بعضها باعاً لذلك الجبر في كونه ابتداء

الاعتبار

وكان الاستماع الجبر لا يمتد بوجهه العام

والبعض الآخر بما لبعض الاول ليس من ذلك كون الكل قابلا بحركة تباين في تحركه ابتداء بل
 متناك ما يتبعه في ذلك بواحدة والقول ان المتابع لا يكون متبوعا لا في اوله من حركته متبوع
 يكون ان يكون احد المتتابعين متبوعا وحدها والآخر متبوعا بغيره او بالاولى او بالآخر
 من تمام العرض العرض المتتابع بالآخر الى الحركه محل النزاع فان قيل مع عدم التتابع الى المتبوع
 به عاقل وقد يصح بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض العرض في تمام العلم بالعلم الكلام
 العلم العام بالعلم الكلام في العلم الاول فيعلم التسلسل بمرور ووبان المتابع في تمام العلم بالعلم الكلام
 الاوضاع المختلفة ببعضها دون المتتابع والمضادة اوجه العلة على جواز قيام العرض العرض في
 السرعة والبطء عرضان في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 دون الحركة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 الاحتجاج لا على ذلك في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 البطء لاجل السكات المتخللة بين الحركات فقلنا وكما تباين حاصل البطء ان الحركه تسكن سكات كثيرة في
 زمان قطعه لزمان واحد حاصل السرعة انه يمكن سكات فليد بالسر في السكات البطء ولا يمكن ان يكون
 المعين من صفات الحركه في زمان واحد ولا على ذلك في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 بالسر والبطء في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 المتخللة الحركه في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 ولذلك وكونها امرين يبين اختلاف حال الحركة فيها يجب اختلاف المتتابع فانها في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 بالنسبة الى حركه وبطء بالنسبة الى حركه اخرى وعلى هذا فالسر والبطء وصفان للحركه المتتابعين في زمان واحد
 وصف الاعراض للمور الاعتراف انهما الكلام في صفتهما بمرور وجوده والحكم الاحتجاج لغيره
 ان الحشونة واللينة وان سميتا كقيمتان موجودتان في عرضان من متبوعين لا كيف فاما ان السطح لا الذي
 يوصف بهما والسطح عرض فاما الى حركه متبوعه واما الحشونة واللينة وان سميتا كقيمتان موجودتان في عرضان من متبوعين لا الذي
 من باب كيف بل ببيان مولا الوضع التي هي من السبب الاعتراف وان سميتا كقيمتان موجودتان في عرضان من متبوعين لا الذي
 فيها بما يسمى بالسطح المقصود السطح في السبب الاشرى ويستوعب من كسب الساعة
 الى ان العرض لا يكون في الاعراض حركته غير متبوعه بل هي على الغرضي والبطء يصفى لغيره
 ويتخذ لغيره ويحصى كل من الاحاد المتبوعه بوقت الذي وجد في تمام العلم بالعلم الكلام في العلم العام بالعلم الكلام
 يخص لغيره وادارة كل واحد منها بوقت الذي خلفه فيه وان كان كل واحد في ذلك الوقت بغيره
 وانما ينبو الى ذلك لانهم قالوا ان السبب الحركي الى المور هو الحركه فلو لم يكن متبوعا العالم حاله

هذا هو المقصود من الكلام في صفات الحركه المتتابعه في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد

عن الصانع

عن الصانع بحث لوجاز علمه القدم به جاز عن ذلك علما كبر الما في عدم في وجوده فترفعوا ذلك ان
 شرط بناء الحركه في العرض المتتابع في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 الى ذلك المور بواحدة احتجاج شرطية الى تمام العلم بالعلم الكلام في العلم العام بالعلم الكلام في العلم العام بالعلم الكلام
 للمرور وقالت المتلازمة بجهود المعركة بقاء الاعراض سوى الاذنه والحركات والاصوات في زمان واحد
 الكلام وذهب ابو علي الجبالي وابنه الى النزول الى تمام العلم بالعلم الكلام في العلم العام بالعلم الكلام في العلم العام بالعلم الكلام
 والاصوات وانواع الكلام وللحركه في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 الى المتلازمة والابن من الاعراض السببية المحقق ان الحركه في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 قبل ذلك الوقت ولا بعده لاسناده الى سلسله متبوعه لذلك الاحتجاج من اوجه الاحتجاج على عدم
 بناء الاعراض بمرور لانه الاول انما الوقت ككاتب ايضا في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 العرض العرض قلنا لان ان البناء عرض بل هو امر عارض في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 كونه عرضا فلام امتناع تمام العرض العرض الوجه الثاني كونه حلقا في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 لان الله سبحانه وتعالى قادر على ذلك في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 اجتماع المتلازم وذلك في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 بعد في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 باعدام الاول ولا احتجاج في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 وايضا ما ذكرتم من ان الحركه في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 خلق الله ذلك في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 عند الاحتجاج في اوقات هذا المطلب انما هي الاعراض لو كانت في الزمان الثاني من وجودها امتنع ذلك
 في الزمان الثالث وباعده واللازم الذي هو امتناع الزوال بطء الاجماع وشهادة الحس في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 زوال الاعراض واقع بلا شبهة فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض اطلالا ايضا بيان اللزوم انه لو
 زال العرض بعد بناء فاما ان يزول منه واقعا او انه زواله وان يزول منه في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 الغرض اما امر وجودي فوجب عدمه لانه في اختياره وهو الفاعل المعتمد بالاختيار واما امر عدمي فهو في
 الشرطية هذه الاقسام الاربعة للحركة الاحتمالات العقلية باطله اما زواله في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 منتفذه لعدم لوجبه ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن متبوعه واما
 زواله بطء فمضد على ذلك فلو كان حدوث الصدق في كل الحلق شرطية لكانت في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 لم يكن انصاف لغيره فلو كان انصافه عن الحلق لكان بطء في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد
 الاول وطران الصدق الثاني موقوف على الاخر معلل او نقول في ابطال هذا القسم لكان المتبوع من المتبوع

هذا هو المقصود من الكلام في صفات الحركه المتتابعه في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد في الحركة المتتابعة في زمان واحد

عن الصانع

فليس الطاريء بالباقي بل هو من العكس وهو ان يدفع الباقي الطاريء بل الدفع العارض عن الباقي اسوان
من دفع الباقي الصادر عن الطاريء فيكون الدفع اقرب من الوقوع واما رد المدعى فاعلم ان الفاعل
بالاختيار لا بد له من ان يصعد عنه والمدعى في محض لا يصعد انما هو الفاعل ولا الفاعل اصلا او نقول في ابطال
كون رد المدعى بالباقي ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين كوننا اثره لا نقولنا لا اثر له كما في محض الاختيار
فليس الفاعل الذي اسند اليه رد المدعى فاعلم ان الفاعل اصلا سواء فرض محض او موجد او مازو او له رد المدعى
فان ذلك الشرط ان كان عرضا اخر تسلسل لا تسلسل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون رد المدعى
بذوال شرط الذي هو عرض المثل ومكدا فلهذا وجود اعراض غير متساوية بعضها شرط لبعض وان كان
ذلك الشرط جوهر او اجسام في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بناء كل واحد من الجواهر والعرض
مشروط بقاء الآخر وهو خوف فلهذا الاعراض على اي علم هذا الدليل الذي عده عمدة المتأخرين انه يزول
بشيء فذلك فلا يوجد بقاء ابتداء ممنوع كما ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه
خاصة اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه ان وجه
بل يلزم ان يكون اقتضاؤه عدمه في زمان سابق عليه واستحالة كمنعه ثم هذا الدليل الذي ذكرناه واد
عكس في الزمان الثاني بمبينة وذلك بان يقال لا يجوز رد المدعى في الزمان الثاني لان رد المدعى في الزمان الاول
الى اخر الكلام فما وجوبه عنه في صورة النقض فهو جوازا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بعد
طارد على محله فذلك حذو في ذلك الحال مشروط بقاء المدعى ان اوجبت في كل شرط عدمه على الشرط
متساكون حدوث الضد الطاريء مشروطا بقاء المدعى الباقي اذ لا دليل على تساوي امتناع الاجتماع الاول
له على هذا الاشارة والا وان لم يوجب في الشرط عدمه بل كسفت في امتناع الامكان لم يمنع التناكر
كما في زمان يكون كل منهما مشروطا بالآخر ويكون الدور اللام منه دور مبدع كان دخول كل واحد من اجزا
الحكمة الدورية على نفسها في جوارح الاخر ومشروطا بخروج الاخر عنه وبالعكس ولا يخفى في ذلك ان وجه
الى تلازمهما وبالحكمة اي سواء جواز التلازم التناكس في الاشارة او لا نهما الى رد المدعى في الزمان الاول
متسا في الزمان وهذه الميزة لا تاف في العلية اذ العلية تقدم في المتعل فمكون طرانه على الزمان الثاني
مع كونها متسا في الزمان فانها متسا في زمان حجب الزمان مع كون العلة مستندة في العقل والحكم بان
الطاريء ليس له في الزمان الثاني بل هو الطاريء في الزمان الاول فلهذا لا يوجب في الزمان الثاني
تقديم رد المدعى لان الفاعل الذي فعله لا يفعل لانه يفتقر الى رد المدعى على صانع عنه وايضا
قد يزول بل مجرد امتناع الفاعل من ابتداء فعله كاف في زواله وايضا ان عدمه لا يوجب ان يكون رد المدعى
صاحدا نعم ذلك مسلم في عدم المستند واما عدم الحادث فتدبر في فعل الفاعل كالجوهر الحادث
ولا الدليل على امتناعه وايضا قد يزول بشرط فذلك هو الجوهر فذلك كان عرضا من اذ كان ذلك

مشروط بوجوده في زمان
فذلك لا يكون في الزمان

كالملة والمعلول

لا

المراد

الشرط هو الجوهر المشروط في بناء الى العرض فتدور قطع اي لا دور ولا تسلسل ولا يجوز ان يكون ذلك الشرط
اعراضا لا تسلسل على الباقى بل ان ينسب الى الابداع عنه وعنده يزول معنى ان الاعراض عندنا فسمان مع كونها
كالاولان وتتم لا يجوز بناء كالحركات وح جازان يقال شرط العرض الثاني عرض لا يمتنع عن اعراض مستند
من الاعراض التي لا تسلسل لذاتها كدورات مستندة من الاعراض التي لا تسلسل لذاتها كالحركات فتكون كل واحدة
الاعراض المستندة بذاتها لا تسلسل وجود ذلك المستند وجوده في الشرط فيقول العرض الثاني بلا تسلسل
وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الثاني هو الجوهر مشروط بالعرض الثاني كالحركات المستندة بذاتها فاعلم
في الشرط بتبادل الاعراض الغير المتارة لان الواحد من هذه الاعراض لا يتبادل بالآخر فلهذا تسلسل
ان يثبت هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال الاجسام اما كالحركات المستندة
بل يتجدد حالها لا يثبت عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض مختلفة متساوية للنظام الثاني كالحركات
وعلى هذا الفعل لزم من مجرد الاعراض مجرد الاجسام على نفيها لاجتماعها الى طرد الدليل فيها وانما على وجه
اذ كانت الاجسام عند مكر من الجواهر الا افرادها كالمشهور من مذمبه ويورد ما ذكرناه قوله ومنه اي ومنه
هذا الدليل في الاجسام معلوم انه يرد في الاجسام متساوية على وجه هذا الدليل عند التنازل سواء الاجسام قد يجاب
عنه اي عن النقض ان معنى الجسم على الجواهر مطلقا قد يزول العرض متقوم به اي يخلق الله سبحانه عرضا متساويا للبناء
فتقدم ذلك العرض الجوهري فيكون كالحركات المستندة فانه عند عدمه عرضا فاختل الله فينبغي الجواهر كلها فان
فعل المشهور من الجواهر ان الفاعل عرضا للبناء لا في محل معين كالجواهر فلا يكون قابلا بان كان كالحركات
اجيب بان جازان خلق اوله لا في محل ثم يتبع في محل اذ ابتداء في زواله والا في ان يقال المقصود في
ذلك العرض الفاعل على نفيها من مجرد كونها متساوية للبناء فافهم في ان احد ما قام في محل دون الآخر او بانه
قد يزول الجواهر لعارض الحلة الله عند ما يرد ان ما ذكره او لا سوط في زوال الجواهر على اي المقصود ولنا في زوالها
طريق اخر وسواء لا يعني الله الاعراض التي تخلق الجواهر عنها فقول قطعا والجواب عن جواب النقض ان
يقال اذ جازان في فاعل الجواهر الباقي ذلك الذي ذكرناه من ان يقوم بعرض متساوي لاوله على الله نعم عرضا
لا يمكن بقاءه بدون فاعله في فاعل العرض الثاني فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان يعود ان شاء
او يعود المستند الى ان العرض لا يقوم بعرض فلا يتصور فاعله باحد الوجهين المذكورين في فاعل الجواهر
والكراهية من المتكلمين احتجوا به هذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فاعل الاجسام مع كونها محدث
اذ قد بنا استدلالنا لامتناع الزوال بناء الاجسام ضروري لا يمتنع به اصلا فينتسج زوالها قطعا كما فيك
في مباحث صحة الفاعل على العالم بانه يحث عن هذا الموضوع زواياها انك قد علمت على العالم ليس سواء
الاعراض طرق الاول ان هذا فاعله هو الاولان الباقية فانه كما يتبين في فاعله في الفروقات قلنا لا
ولا له لعل ان السان على ان السان من امر واحد مستند كذا وان يكون اما لا مسودة بل افضل كالماء

تلك
بعض شرطه واما فاعله فاعلم ان الاعراض
فانما انتهت الى الابداع عنه كالدور الاخر
من تلك الدورات

وهو ان دورانه كالحركات المستندة
فذلك لا يكون في الزمان
فذلك لا يكون في الزمان
فذلك لا يكون في الزمان

بضم

مبني
والا فاعله
والا فاعله

الكم هو الوضو الذي يقتضيه الانقسام لذاته وهو ما يقتضيه الفصل لان اجزاءه انما مشتركة في عدد وكون كل منها جزءا وبنهاية آ و هو الفصل الذي لا ينفصل عنه الفصل اما قارة الذات فجميع الاجزاء في الوجود وهو الفصل الذي لا ينفصل عنه الفصل هو العدد فقط كالعدد من واحد الى اثنين



فواصل الكم

وان عمل على التسمي الثاني فبعد ان حازته بنى المناقشة في وجوده بالالف والمشتبه ان مراده التسمي الثالث الذي علم بطلانه ضرورة **المقصود الثاني في الكم** قد علم على ما ير المقتولات لكونه اعم وجوه من الكيف فان احدته اعني العدديع الممانات والمجوات اوضح وجودا من الاغراض الشبيهة التي لها في ذات موضوعها اكثر الكميات والكيفيات في مقاصد **الاول** الكم وهو انما يتوصل الى معرفة حقيقة **الكم** انما يقبل القسمة والقسمة تطلق على معينين على القسمة الوحدية وهي فرض شي غير شئ وقدر ان هذا المعنى شاملا للكم المقصود المنفصل وعلى القسمة الفعيلة وهي الفصل والكس هو ان كان القطع او الكس المعنى الاول من خواص الكم وعروضه هي مجزئتها الى اقسام بعضها بعضها بواسطة اقسام الكميات فانها اذا تصورت شياء ولم يعبء به عدد او لا اعتدادا لم يكن كس فرض انشاء والمعنى الثاني لا يعبء الكم المنفصل الذي هو المقدر ان السائل يتوخى المقبول والكم كمن قابلا له حيثما بالضرورة وعند الفصل والفضل هو انما هو على ما يتبين الكم المقدر الاول بونه لانه متصل واحد في جوداته لا منفصل في اصلاي يقول في فصل هناك كانا في مقدار ان كان لم يكونا موجودين بالفعل الكان في مقبول واحد متصل غير متناهية بحسب الانشابات المكنة ثم الكم المنفصل كمال في المادة الجسمية بيد المادة المقبول التسمية الثانية وان لم يكن اجتماع ذلك الكم مع تلك الكمية كما بعد حركة الى الجرح للكون في وان كان لا يمكن ان يكون المعدل حاج اجزاء مع الاخر فالجواب للتسمية الثانية ان الكمية هي المادة الباقية بين تلك الامكانات بالانفصال دون المقدار الذي هو الكم المنفصل ثم يقول ان التسمية الثانية اذا اريد بها زوال الاتصال في حقيقة شيء كما لا يبرهن الكم المنفصل لا يبرهن الكم المنفصل ايضا لان عروض الوحدات من حيث انها موضوعات لا تكون متصلا واحدا في نفس من مفصلا بوجه من بعض فلا يتصور ان زوال اتصال حقيقة ولو اريد بها زوال الاتصال بحسب الجاودة كانت عارضة لمعرض الوحدات بالذات للوحدات في شيئا واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الاتصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذاتها متصلة ببعضها عن بعض عارضة لمعرضات الوحدة واسطتها الخاصة **الاول** وجود عادية في بعض اما الفصل وهو عادية وقد تعد بعض الاعداد بعضها ايضا والالتصم كافي للمقدار فان كل مقدار خطا كان او سطح او جساما يمكن ان يفرض فيه تقيده كما بعد الاشكال في جعل طول متون ذراعا بالاذرع ومعنى العدد انما استطاعت منه اشكاله ان من الحدود واشكالها في الحدود وقد فسر العدد باستيعاب العاد للحدود والتطبيق لكنه يخص من المتبادر ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة **الثاني** المساواة وتساويا اعني الزيادة والنقصان فان الفصل في الاصل المتبادر والاعتدائا ولم لا حظ منها شيئا واخر امكن الحكم شيئا فبقول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها التي وسوى هذا المذكور الذي هو الخاص بالكم في فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض ان في كم فاما ان يوجد

كان في العدد فان كل عدد يوجد في الواحد بالانفصال

مقدار الكم هو الذي لا ينفصل عنه الفصل هو العدد فقط كالعدد من واحد الى اثنين

بأنه

بأنه كل خبر مفروض في ذلك الكم هو مفروض في كم الغاوا كما اقل ففصل الكم الاول الى اقسامه انما يقتضيه ان او بالزيادة يتساوى الى الكم الثاني ومنهم من عكس فقول القسمة فرع المقبول المساواة وانما يقتضيه ان يقال ان الوحدية هي المقدر اذا لاحظ مقدار او اخر اصف منه ففرضه ايضا ويقتضيه الفصل مساوي اخر فبقول القسمة المعنى فرض شي غير شئ باعتبار مساواة متناهية لا يبرهن اصف منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجوز هذه المساواة كما في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شي غير شئ وانما هو لاجل عدم مساواة مجموع من حيث هو لبعض الكم يفرضه الفصل ولا شيئا اذ لولا ذلك لم يكن ان يفرض فيه شيئا يفرض بعده شيئا اخر مجزئ هذا المساواة كما في قول القسمة الوحدية والظان ان في الكتاب انما هو في المساواة وليس في العدد وان عكسه انما هو في المساواة والمساواة المقدر ان قال الامام الرازي لا يمكن ثبوت الكم بالمساواة **والثانية** ان يجاب عن بيان المساواة والمساواة مما لا يدرك بحسب الكم لا يلائم احس مفردا بل انما يلائم مع المتكثرة ولا واحد ان الفصل يثبت في تميز احد المفهوم من حق الاخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المقبول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستحق عن التعريف في مكان اخره في قوله لا يتنقض توقف معرفه عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقول القسمة لانه خضع بالمفصل من قدر في وجه الاختصاص المنفصل وعدم تساوي المنفصل المقدر المذكور الذي زيد في مفهوم القسمة الوحدية كما صرح به في الجاهل في الفصل وقوت ايضا ان القواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القيد العرضية يتناول الكم بغيره فيجوز تعريفه بقول هذه القسمة واما توجه الفصل كلام الامام بقوله كما في احد التسميات الا ان كانا فليس من اذ قد تسبنا ان الكم المنفصل لا يقبل التسمية الا ان كانا وقد قرره الامام في كتابه بقرينة واحدة فكيف يتصور اختصاص قول التسمية الا ان كانا بالكم المنفصل واعلم انه وقع في نسخة التي بخط المصنف لفظ المنفصل فغيره بخطي المنفصل لانه الموافق كلام الامام في كتابه ففهم من لم يفسد ذلك ففهم ان الكلام على التسمية الاولى فادعى ان التسمية الثانية هي حقيقة المنفصل فاستبعدت باختصاصه لك ولا يمكن من البيان بل يمكن تعريف الكم بوجوده كانه خاصته الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفة ذلك عرفة المتبادر وان سياتى ان الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادلا سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة **المقصود الثاني** في فافاه فان كان بين امرين حد مشترك فهو الكم المنفصل المقدر فان امرين من الخط فرض فهو نهاية مجزئتها باعتبار نهاية الطرفين باعتبارها وبداية لها باعتبارها فان ذلك يختلف بحسب ما يندأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شئ فالذي يمكن ان يفرض فيه اخر استلزامه على حد واحد مشترك من جزئ منها فهو المنفصل في الحد

بعض

اقام الكم

المشرك هو فوضع بين مقدارين يكون موضع نهاية لآخره وبداية لآخره...
اختلاف البعديات اختلاف الاعشار فاذا قسم خط الى جزئين كان...
قسم السطح البعديا فكل المشرك هو الخط واذا قسم الجسم كالمشرك هو السطح...
في النوع كالمشرك هو الخط لان المشرك كونه بحيث اقل من احد التبيين لم يرد به اصلا...
فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان المشرك جزءا من المقدار المقسوم فتكون...
الى قسمين قسما الى ثلثه والبقية الى ثلثه ايضا فتمام الى خمسة وسكدا فخطيت...
بعضه في خط واحد كالمشرك كالمشرك كالمشرك كالمشرك كالمشرك كالمشرك...
فأما في المقدار لا يكون حدها كالمشرك كالمشرك كالمشرك كالمشرك كالمشرك...
والا وان لم يكن بين اجزائه حدها كالمشرك كالمشرك كالمشرك كالمشرك كالمشرك...
مشلا انتهى الى النسبة وابتداء الادوية الباقية من السطح لانه لا يسع الا ان...
بعضه من قسمي العشرة وبما الت والاربعه كانت الخط مشرك من خطي الخط...
اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وسواء كان مشرك من قسمي الخط...
الخط من قسمي الخط فكون الزمان من قسمي الخط المتصل والما قبل الزمان...
الوجود وسواء كان مشرك من قسمي الخط المتصل والما قبل الزمان...
جهة واحدة فخط فلهذا أربعة أقسام للخط المتصل...
بالمفردات والمترقات من المفردات والمفردات آحادا والواحد ما ان يوجد من حيث هو واحد...
غير ان يلاحظ منه شي آخر يوجد من حيث انه واحد وشي معين فالآحاد والمأخوذة على الوجه الاول...
بحسبته منها اتصالا في ان يكون عدد اجزاء تلك الوحدات فهي كم بالزوات والمأخوذة على الوجه الثاني...
امور معروفة للوحدات متصلة بانقسام الوحدات فهي كم بالعرض في المعنى انما يقوله لانه اي الكم...
المتصل لانه ان ينقسم الى الوحدات اي الى احاد كما عرفت والوحدة ان كان ينقسم الى احدات...
تلك الاجزاء ان يكون مأخوذة من حيث انها احاد فقط فلهذا الكثرة اي الجمع من تلك الاجزاء الكثرة التي...
في العدد وان كانت الوحدة عادية اما اي تلك الاجزاء ان يكون مأخوذة من حيث انها احدات...
مقيمة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض الكلام في الكم بالزوات لانه الذي هو مقوله من المتوالات...
المقصود الثالث لاجزاء الجسم سمي الطول وسواء الامتداد للعرض او لا والعرض هو الامتداد...
المفروض انما المقاطع على الاول عايد واما قاييم والحق وهو المفروض انما المقاطع على الاول عايد...
الطول والعرض والحق يطلق على ما نأخره سوى المعاني التي هي الابعاد والسمك الجسم فلا بد من الاشارة...
اليها اي الى الابعاد والجسم والمعاني الاخره فانه من جميع ذلك يحصل الاثنان من الخط الواقع بحيث يشترك

فرضنا مشركا مطلقا ان انما هو شي

والسطح

الابعاد الثلاثة

الخط

الامتداد في تصور خطي ما في خطي ما في هذه الامتداد التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول...
فهي الامتداد في خطي ما في خطي ما في هذه الامتداد التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول...
واحد ويتوالى الامتداد المفروض او لا وهو واحد الابعاد الجسم كذا وكذا واما الطول الامتداد بين...
المقاطعين في السطح وهذا هو المشهور في المشهور واما العرض في السطح وهو ما لا امتداد ان...
وهذا المعنى قبل ان كل سطح فهو في نفسه عرض والامتداد المفروض انما المقاطع للمفروض ولا يعل...
قوايم كذا وكذا وهو ما في الابعاد الجسم والامتداد الاقصي واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع...
كل واحد من الاولين على زوايا قاييم ومثلث الابعاد الجسم كذا وكذا واما الطول الامتداد بين...
اعني الجسم التعليم الذي كونه سطح واحد او سطحان او سطحين بلا قيود زائد وهذا المعنى قبل ان كل...
جسم فهو في نفسه عمق وفيما العمق النازل الى العمق بعبارة زوالة ويسمى ح العمق الصاعد المقيد بعبارة...
صعوده ممكنا وبهذا الاعتبار يقال على البر والسمك والارتفاع والامتداد العرض لانه اخر سوية...
ما ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الاخر من مركز العالم الى محيطه وسواء الرابع من معاني الطول...
ويقال الطول ايضا للامتداد الاخر من باس الانسان الى قدمه ومن اس ذوات الاربع الى مؤخرها...
وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للامتداد من باس الانسان الى تحاله وسواء معاني العرض ويقال...
العمق للامتداد من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا الرابع من معاني العمق...
واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كليات صرفة كالطول بمعنى الامتداد...
الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الجسم التعليم ومنها ما هي كميات...
مأخوذة مع اضافتها الى ابعاد المفروض انما او لا او لا وان كان كون الامتداد مفروضا ما يضاف...
له الى المفروض انما او لا او لا والعكس كونه مفروضا النافضا له الى مجموع الاولين كان مجموعها ايضا...
اي وقد تبين مع الكليات ما لا الطول فانه الطول ليس في اسوط طول يتبين الى مقصدها...
انضافا الى الطول والخط المتصل كونه جرم من الاطول بالاضافة اليها عارضة لا بالاضافة...
بعدها من محقق منها الطول ولانه نظر الى ان المقصود ايضا اضافته الى الطول وفيه بعد لان المقصود ليس...
ولو جرم عنها الاضافة الثانية كان الطول ايضا رابعة كالاتي السنة الى اربعة الاطول كالمشرك الى اخر...
فكون شاكلا اضافيا بين الطول والخط اضافي والاطول الاول عارضة لا بالاضافة...
رابعا على قياس امر وجهها الاول وفي الماحب المبشرة ان هذه الكميات اذا اخذت مضافه...
الى خذت وحدها في حيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك السبب اضافتها الى شي اخر وقد وجد...
يكون من شرط اضافتها الى شي اخر شاكلا سال الاول ان يكون هذا الخط طول عند ما يقال...
للخط الاخر ليس بطول ويقال في السطح عرض عند ما يقال في السطح عرض ليس عرضا او يقال في الجسم

طول اي سوية

ح

والعمق

او ذوات الاربع

ماخوذة

باعتبار الجسم بهما لا يدل على تماثلهما في الانقسام العيني بل على انهما لا ينفصلان في الوجود
وان جئت كما هو الحق بعبارة عن عدم الانقسام العادي للتفصيل في الجمع باعتبار ان الانقسام
امرا اعتباريا كما صح في قوله وكذا لا يمتنع ان يكون في نفس اخرى وان اعتبرنا في الانقسام
ما هو في ذاته والكثرة ليست بالاجزاء بل بالوحدات فبما كانت الوجودات موجودة
ايضا في نفس الاجزاء سواء كانت الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات
عدم لانها كانت كالكثرة المركبة منها معدومة ايضا لانها ان يقال ان كل عدد موجود ولا
انه لا شيء من العدد موجود بل انما هو التفاضل فيه بحيث لا يمتنع ان يقال ان الانقسام لا يمتنع
الوحدة مع كونها وجودا من الصفات انما هيان لكونها الوحدة الاعشارية كما انما لا يمتنع ان
منها ما هو في ذاته الكثرة موجودة وفي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدومات المتباعدة
قال ابن سينا ان العدد موجود في الاشياء ووجوده في النفس والاعتقاد بقوله من قال لا وجود ولا
في النفس كان حقا في ذاته لا يتحد عنها فاما في الموجودات اعتقادا فذلك امر لا شك في
ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المعقولة لا فاشا والمصير في دفع هذه المعارضة بقوله وان
امر واحد موجود يقوم بالجمع الذي هو المعدومات قال في ذلك الامر واحدا موجودا
بذلك ان اعتبارا بضرورة ان الاسمين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان ثبت زيادة
استثنان فاذكرناه فاستبصر بوجوده في الخارج ومعلوم فيه فانها اشان اي لا يستغنى فانه بهما
ح فلا يتصور كونها امر موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية او استبصر بوجوده في المشرق
وخصه بغير موجود في المغرب فانها ايضا اشان اي موضوعان للثانية وتعلم الفروقة انه لم يمتنع
معنى واحدة بالهوية وان لم يكن ان يقوم بهذين الاشئين الموجودين معنى وجوده فقد دخلت الاشئين
الاوليين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجودا صلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم بالمعدومات مجرد فرض
واعبارا في فرضي اعتباري وان كانت المعدومات الخارجية مقبولة فان اصناف الموجودات
العينية بالامور الاعتبارية جارية بهذا الشكل الشبه ونحسم ما بهما فان الاعيان مقبولة بالعدد بلا شك
وانما ان العدد العادي هو وجودها في فليس على ما نيك في ذلك الحال في الوحدة العارضة للوجود
العيني الحق فصل انما هو انما في الحقيقة انما هو المعدوم كما ان المعدوم لا يكون مركبا من اجزاء
من اجزاء التي لا يكون كشيء في ذاته لا انقسام من الاجزاء التي مركب الجسم منها عدم بل هي منفصلة
بالحسنة الا انه لا يحسن انصافها لغير المتفاضل التي كانت الاجزاء عليها وانما كانت الامر كذلك
فكيف يمكن عدمه ان في الجسم ايضا لا في امر متصلا في ذاته فهو عرضي في الجسم وان الاجزاء
التي فرض في الجسم منها احد مشترك في المادى واما المادى فان كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتحد في

في النفس كان حقا في ذاته لا يتحد عنها فاما في الموجودات اعتقادا فذلك امر لا شك في

المقدار هو الاصل في الوجود وهو في الجوهر الجسمي
والنوع فان المقدار انما هو واحد وهو في الجوهر
اشان وهو في ذاته وهو في الجوهر الجسمي
لذلك هو في الجوهر الجسمي وهو في الجوهر الجسمي
الجسم والمقدار هو في الجوهر الجسمي وهو في الجوهر الجسمي
والجسم والمقدار هو في الجوهر الجسمي وهو في الجوهر الجسمي

وجود شي من المادى راذا ليس هناك لا لاجزاء الفروقة فاذا انطقت في سميت ولجده حصل منها امر متقسم
في جهة من واحدة منهم بعضهم خطا جوهر فاذا انطقت في سمتين حصل امر متقسم في سمتين وقد
يسمى سطحا جوهر فاذا انطقت في جهات الثلث حصل ايسى جهات اثنان فخطا جوهر من ايسى وجه
السطح جوهر من الجسم فليس في الاجزاء واجزاؤه وكلها من قبل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرضي اما خطا جوهر
او جسم فليس كما زعمت الفلاسفة كما انه متفرق في الاشياء الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانما لا يتصور
يتصور في الجسم على قدر تركيز اجزائه لا في الواقع التساوي بين الاجزاء في الصغر والكبر والزيادة
والنقصان راجع الى قلة الاجزاء او كثرتها فانما هو اقل او اكثر من اجزاء النقص والزيادة التساوي بين
شدة اتصال الاجزاء وشدة فرج فيما بينها فجاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة وان
ان يقوم بكمية اتصالية تسمى مقدارا او التسمية البرقية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جوهر
جوهر فان كل واحد منهما في شئ من المادى ففرضه على الجسم وهو التساوي بين كميات اتصالية فانه لا يعاد
له غير الاخر اى يكونان بعد الجسم كل واحد من اجزائه الفروقة التي هي اجزاؤه وليس هناك شئ اخر
يعتد اطلاق التسمية بالامر فانه قد يقوم ان الجسم متفصل واحد في نفسه وفرضه في بعض من تلك
المتفصل بحيث بعده ففرض ان يقال انما هو متفصل يمكن ان يفرض في بعض من تلك المتفصل في عدد
وكل فرد لا يتاخر عن عدم الاحساس بالمتفصل في الانفصال الجبر الجسم عن اذراك خاصية الامور الصغيرة
جدا ففرضه في الجسم بكمية اتصالية وتاخرنا انكشانه لا يمكن الاستدلال بثمرت شي من هذه الامور
التفاد في الجسم على وجوده ففرضه في الجسم بكمية اتصالية وتاخرنا انكشانه لا يمكن الاستدلال بثمرت شي من هذه الامور
عليه ففرضه في الجسم بكمية اتصالية وتاخرنا انكشانه لا يمكن الاستدلال بثمرت شي من هذه الامور
ستة مائة مائة وتسعة ففرضه في الجسم بكمية اتصالية وتاخرنا انكشانه لا يمكن الاستدلال بثمرت شي من هذه الامور
وذلك المقدار في الحقيقة كيات سارة في مقداره في اجزائه الثلث في الجسم التام لا في اجزائه في
ذكر من المادى بل عرفت الاستكشاف احلافا لا يستلزم اختلاف المقدار والمساواة واحدة في جميع هذه المقادير
المستقلة لا تقول المساواة واحدة بالهوية اى مفروضا احد ما كغيره في المادى فاما المتفصل فاختلاف في المقدار
ظاهر لان ذلك الجسم مع التدوير كونه مخصوصة بمقتضى الجهات ومع الكمية كونه لغوي ممتدة في الجهات
فما على وجهه فالتمايز المتوادة تحلها بالتفصيل وان كانت متحدة بالهوية من حيث ان المادى في حده
منها بطريق الضرر واحدة وهذا لا يتحد في اثبات ما هو المظهر في اعتبارها لان اذا انصافا ففرضه
بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وجود مشترك في سطح واحد وانما الواحد كما في الكون اذا قطع
ان جسم مثلا في كون من زائل عنه سطح الواحد وحصل فيه سطحان بعد عدمه وكل ذلك الذي ذكرناه من
ذوالسطح واحد وجد وبسطح سطحين يعطى الوجود اى وجود المقدار الذي هو الجسم التام والسطح

في النفس كان حقا في ذاته لا يتحد عنها فاما في الموجودات اعتقادا فذلك امر لا شك في

في النفس كان حقا في ذاته لا يتحد عنها فاما في الموجودات اعتقادا فذلك امر لا شك في

في النفس كان حقا في ذاته لا يتحد عنها فاما في الموجودات اعتقادا فذلك امر لا شك في

فليس عندنا زمان متواضعا بل الحاضر هو الآن الموصوف الذي موجود مشرك منها غير النقطه المفروضة
على الخط وليس من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحركه من الزمان لا يمكن ان يكون لها في الحركه
فلا يصح ان الزمان الماضي هو المستقل ما يحضر كما لا يمكن ان يفرض في خط ان يتبين متلاقضان بحيث
لا يتبين احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان ان يتلاقضا كذلك فلا يكون الزمان
مركبا من اوقات متواليه ولا الحركه مركبه من اجزاء لا يجزئ من دفع حركه الى حركه اخرى على وجود
الزمان بوجهين الاول ان يفرض حركه في مباديه مبدئه على مباديه من السرعة ونفرض حركه اخرى في الازمنه
فان ابتداء معا وانقطع معا قطعنا تلك المسافه المبدئه معا بقدر حركه السرعة الاولى وانتهى المكان الى
ممتد مسافه المسافه المخصوصه بتلك السرعة المبدئه الى ان السرع الثاني للامكان في تلك المكان وكما
السرعه قطع ايضا مقدار تلك المسافه ولو فرض ان حركه على مقدار هذه المسافه وجب تساويها في مقدار
المسافه ولا يجوز ان يتاخر في تلك المسافه ان ابتداءت احدهما قبل الاخرى وانقطع معا وانتهى المكان
احدهما قبل الاخرى ان ابتداءت حركه المسافه في الابتداء على تقدير الاول والحركه الممتد في الانقطاع
على التقدير الثاني مسافه اقل من مسافه صاحبه فحين ابتداء الحركه المسافه في الابتداء ومن انتهى المكان
سرع قطع مسافه اقل من تلك السرعة المبدئه وهذا المكان اقل من المكان الاول بل حركه متاخر عن الحركه الاخرى
وكذا من ابتداء الحركه المتقدم في الانقطاع ومن انتهى المكان مسرع قطع مسافه اقل من تلك السرعة المخصوصه
وهذا المكان ايضا اقل من المكان الاول بل حركه متقدم على الحركه الاخرى وان اختلفا في السرعة والبطء
وانتجما في الاخر والقطع فطقت الحركه السرعه مسافه اكثر من مسافه البطء فحين ابتداء يبين الحركه من انتهى المكان
امكان مسرع قطع مسافه اقل بطء مسافه معين وسرع قطع مسافه اكثر سرعه معينه فاذا ايزه الامور الممتد
تتبع تلك الامور المسافهات امكانات اي استداوات بسبل التاخر بحيث يكون مكان جرد الامكان
اخر كما بين وان كان قابلا للزيادة والنقصان والجزء فهو موجود لان عدم الحركه لا يكون قابلا لها
بالضرورة ولخصه اي لخص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركه لها تفاوت بالزيادة والنقصان وليس ذلك
التفاوت بالمسافه لخصه اي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافه كما اذا قطع سرع وطول مسافه واحده
فان حركتها متساوية وان في امر متساو مع تساوي المسافه وهذا يعني المسافه في تلك المسافه وليس
في الصور المفروضه الممتد في الكايب اولاد وانما هي اي ابتداء ذلك التفاوت ليس يكون مع تفاوت
المسافه كما في السرعه والبطء المفروضين انهما ليس ذلك التفاوت ايضا فاذا ايزه السرعه والبطء في المسافه
اي اتحاد ذلك الامر الذي قد يتبع التفاوت مع الاختلاف في السرعه والبطء كما في هذه الصور المذكوره
ايضا اعني السرعه والبطء المفروضين انهما لا اختلاف في اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعه
والبطء كما في الحركه التي ليس فيها تفاوت في السرعه والحركه في الابتداء والانقطاع في الحركه

ج م

بما كان في وجود الزمان

قطع م

قطع م

المتم

قبل التاخر بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما قبله لانه وسواء كان من قبل قبول
المساواة والتاخر من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصرف بهما متساو وسواء في زمان
حقيقه كم متعلق بمقدار ليه غير قارة في اسرع الحركات واجواب عن هذا الوجه ان الحركه في
اول المسافه الى اخرها في حركه بمعنى القطع لا يوجد اتفاقا لا حسب النوع والفرقة فافهمه ما شاء
وجوده في الخارج كما بينا على ما سبق هذه الامكانات التي هي مقدار الحركه الوهميه ومبدا لشيء
لا سخا له فاهم الموجود بالموسوم والاشياء التي هي الامكانات القابل للزيادة والنقصان فنفسه في
الاعداد الصغيره فان ما بين البطء والحركه لا يمكن ان لا يكون في عود من الامور محدوده
لا يكون موجودا خارجا في الحقيقة كما قد عرفت من ان الحركه بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدار الوجود
في الخارج بل بما يرتسم في الخيال كمن يقيس اوقاتهما من امر محدود بالضرورة بل من امر موجود
في الخارج لا ما نعلم بالضرورة ان ذلك الامتداد المرسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج ووضوح
فراجه الامتداد اجتماعها متساو كان بعضها مستقدا على بعضه ان يكون الامتداد الصغيره كذلك
الا ان كان في الخارج في ستمه غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استمراره ذلك الامتداد
ولما كان هذا الامتداد ان الحركه انما هي في بادي الرأي ودال على ذلك الامر من الموجودين
الذين فيها نوع خفاء فيهما متاخر عن احوالها التي يتوقف بها احوال بل لولها الموجودين
فهذا الاعتناء صار بمران المستوفين في حكم الاعيان التي تحت عن احوالها هذا وقد عرفت ان
الزمان على هذا الوجه يابى من على المكان وحسب حركته يتبدل معا وينتهي معا وليست
الحركه الا للمعنيه الزاويه التي لا يمكن ان يابى بها الا بعد اثبات الزمان فلهذا الدور ايضا يوصف
على وجود حركته من احدهما اسرع والاخر ابطا ولا يمكن اثبات السرعه والبطء ولا انقطاعها الا
بعد اثبات الزمان وتعليل ذلك دورا في ايضا لما قال في ان الزمان الماضي قابل للزيادة
والنقصان تكون له بداية اجتمعت ان مجموع الماضي لا يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح
عليه قبول الزاويه والنقصان كيف يكون يتوهم على هذا المكان الذي لا يكون له ابتداء
انما لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا لا يتوقف على اجاب عن الاولين بان الزمان طاهر
الوجود والعلية حاصل كان في كل كلمه قدروا بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود
بان حقيقه المخصوصه اعني كونه كذا ومقدار الحركه ولا يمكن ان العلم بوجود الزمان كيقين في ستمه
والسرعه والبطء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يمكن ان يكون
مجموع لغيره مجموعا موجودا معا فان الحركه من اول المسافه الى اخرها كمن الحركه التي متضمنه في الوجود
لا في الحركه معا قال لكن ينبغي على هذا في وسواء ان الموقوف على الحكم بالزيادة والنقصان على وجود

ايضا م

سواء كان في وجود الزمان



تعليلها

مجموع م

فذلك الامر الذي تحتل القدم والماخول في الوجود من الزمان الذي لا ينفك عن الزمان الا بالامر الذي يكون
هو الزمان قبل حركته من الزمان بعد حركته على معنى ان احوال الموصوف منه بالقدم يتبع ان يتصف بالبعد
والموصوف منه بالبعد لا يتبع ان يتصف بالقدم والحوادث عن الوجه الثاني ان ذلك الذي ذكرناه
ان القدم والبعد اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث مستند على وجوده ذلك
القدم الذي ذكرناه في الباب والاساس فطبا يكون القدم عاكفا لعدم وصفه وما يرضي لعدم
ويكون صفته لا يكون امر موجودا محتاجا في الخارج فيكون امره موصوفا باعتباره غايته على خلافه
فلا يلزم ان يكون موصوفا بالقدم والبعدي بالذات موجودا خارجيا كما ادعتهوه لطلب قصد
الاشياء من الزمان وفيه في الزمان باعتبار تبيين حقيقة ما تبين خمسة احدها
حال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان هو عرض مجرد عن المادة لا جسم شأنه ان لا يقبل الوجود
لذاته فكلوا بالانسان وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لانه اذا لم يعدم كان عدمه بعد وجوده
لا جامع فيها البعد القبلي وذلك المذكور هو البعدية بالزمان كما سمع فيها القبلي بعد دفع عدم الزمان
زمان فكلون الزمان موجودا حال فرض عدمه وانما قد لزم من فرض عدمه وجوده كان
عدمه محال لذاته فيكون وجوده واجبا فاذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته متناه حركته
مجرد فبم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلق ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها
فبالرسمي لها وان لم يوجد الحركة فيها سمى دهر او جواسه اي جواب دليله الذي ثبت من وجود
الاول ان الذي استدلتهم بنفي اشتداد الزمان وسوطين العدم عليه بعد وجوده ولا يتبع عدمه
بان لا يوجد اصلا لا لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا واما ما كان عدمه بعد وجوده
بعده لا جامع فيها البعد القبلي حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا فاما يلزم هذا الحال على قدم
عدمه ايضا فالتمس على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده وعلى قدر وجوده بعد عدمه ايضا
والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود وقبله احض من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه
امتناعه لان العلم المطلق له فردا فهو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا يابا عليه وهذا
الفرد منه ليس محتاجا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الوجه الرابع
عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدي لا جامع فيها البعد القبلي
وكل بعدي كذلك في الزمان منقوض بعدم افراد الزمان بعضها على بعض فانه ليس الزمان مطلقا
لزم التسلسل في الازمنة المجتمعة المظاهرة في زمان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده
كذلك اي يكون التقدم والماخول من وجوده وعدمه ليس الزمان كما بين افراد الزمان وفيه نظرا لعدم
من ان التقدم من اجزاء تقدم زمانه لكنه ليس زمانا زائدا على التقدم والماخول من زمانه من عندنا

الحكوم عليه لم يرد العوج في اصول كثيرة من قواعدهم فلم يشكروا الوجه الثاني ان الالب قد علم
الابن ضرورة لان الالب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الالب حتى كان
متنازلا لعدم الذي بعينه الوجود كان معدا عليه كما اذا اعتبر من حيث ان وجوده معادن الوجود
كان معه وليس ذلك التقدم من جوهر الالب لان التقدم امر اجناسي فلا يعقل الابن شيئا دون جوهر الالب
اذا لا اضافية اصلا ولان جوهر الالب قد يكون متعديا الى الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الالب مع ميتة
الابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع ميتة له والاشياء تتولد وقبل لا يكون مع اي شيء ما نولد
متصرفا قبله والتقدم لا يكون في تلك الحال متصرفا عليه فلا يخالف عليه الميتة كما يخالفها جوهر الالب
فكون الخلية امر اريد اعلی ذاته ولا سوابغا لعدم الابن متعديا ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد بعينه
عدم الابن الظاهر على وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار كما نفاخر عنه في الجدل قبله و
البعدية عما قبله لعدم البعثة مع الالب فان التقدم المعبر عنه قد يكون موجبا للتقدم وقبلية وقد يكون
موجبا للتأخر وبعدية كما عرفت فلا يكون المتقدمة نفس التقدم والا كان اعتبار التقدم مع الابن موجبا
لتقدمه ابد ولا يكون بعثة ايضا نفس التقدم لميل ما ذكر وقد يعجزنا عن هذا الذي ذكرناه من ان التقدم
يختلف بالقبلية والبعدية بان التقدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد اذ وجوده وليس قبل
كيعود ليس قبله القبلي كبعدية البعد فلا يكون بينهما نفس التقدم كما ان القبلي ليس من الالب وهو
ولا ما خذ مع عدم الابن والبعدية ايضا لنفس الالب وجوده ولا ما خذ مع وجود الالب
بل القبلي والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وبما اضافنا في بيته عن محلا وقد بين
ان عروض القبلي والبعدية للاب والابن ليس لزمانها واللاتساع اسكانها عنهما وسوبط لهما
فلا بد من شيء اخر يصف بهما الزمان ويخلصه الى شخص الوجه الثاني وحرره ان هناك شيئا يحتمل القبلي
والبعدي كدالة غير باياله في العرف انه مقدم ومتاخر كالاب والابن وسوى لا يمكن ان يغير قبله
بعد وبعد قبل لان ما ببعضه ذات الشيء يحمل اسكانه عنه واما هذه الاشياء التي يوصف في
المتاخر بالبعدية والبعدية فيمكن منها ذلك اعني ان يصير قبلها بعد وبعد قبل لها لو فرضنا
جوهرا للاب من حيث موجوده لا متساع ان يوجد قبل ذلك اي قبل الابن ولا يبعد بل سببه جوهر الالب
القبلي والبعدية على سواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث موجوده لا يمنع ان يوجد قبل
الاب وبعد هذه الاشياء انما للحقيقة التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر الذي للحقيقة القبلي
والبعدي لزمانه وكان الالب مقدما والابن متاخرا لكونه في زمان متأخر ولو لملاحظ ذلك
اي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي موضوع في الزمان للقبلي والبعدية بل اعتبر الزمان
اعني جوهر الالب والابن من حيث هو مفهومهما بل اعتبارا لم يفهمهما لم يكن ثم تقدم ولا تأخر
فذلك الامر

کلمہ حق در مان مہم

التقدم والماضي فاما ما كان من دفعها بخلاف عدم الزمان فانه لا يعنى لانه لا تقدم ولا تاخر
بل لابد ان يكون موزنا ليعرض للتقدم والماضي بحسب ما تجزى ان كل واحد من المتقدم والمتاخر
اذا كان زمانا لم يحج في شي منها الى زمان راي عليه فاذا لم يكن شي منها زمانا اجمع فيها الزمان واذا
كان احدهما زمانا والاخر ليس زمانا اجمع في الاخر الى الزمان دون الاول وما كان يصدره من هذا القيل
الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمه ان عدم وجوده او قبل وجوده ليس بالزمان
انما هو ان لو كان لعدم وجوده في الماضي او للتقدم وانه اي كونه موجودا في حال عندكم فانه
اي كونه موجودا على رايكم وكذلك التقدم اذ لو لاه لم يكن كذا اثبات الزمان بموت التقدم
والماضي الوجوديان اللذان لا يحسب الفرض الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اجملا واذا لم يكن التقدم
موجودا للتقدم للمتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك اليان وانما هي في الماضي في حقيقة الزمان
انه انك لا اعظم لا يحيط بكل شيء بل كل الاجسام المتحركة المحتاجة الى متارة الزمان كان الزمان
محيط بها ايضا وهو استدلال لوجوبه من الشكل الثاني فلا يمتنع كما علم في موضع على ان الاحاطة
المذكورة في التقدم من محله المعنى قطعا فلا يتجدد الوسط ايضا وانما هو انك لا اعظم لانها
غير متارة كان الزمان غير متاخر ايضا وموافق هذا الاستدلال من حقيقتنا بقوله فانه ايضا استدلال لوجوبه
من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة بوصف السرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان وراعيها
وهو المشهور فاما من التوهم ما ذهب اليه ارسطو من مقدار حركة العكس الاعظم واجمع ارسطو على ذلك
بانه اي الزمان متساوت بالزيادة والنقصان فهو كالمزمن المساواة والمساواة من خواصه ومنه
بالزمان امتناع الجواز الذي لا يتجوز وتركيب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من اوقات متباعدة والا
مركب الجسم من اجزاء لا يتجوز فلا يكون الزمان كما منقسمه لاستدلاله تركبه من الالات المتشابهة التي هي
الوحدات بل يكون كما منقسمه فهو مقدار اي كونه متصلا متلاحقا في اجزائها على غير وجهه مسهوك وليس متزايما
للامر في مجتمع اجزائه والا كان الزمان قاربا بالضرورة لكن الزمان سيجل ان يكون قاربا والا كان
الحوادث المتعاقبة متحدة متساوية ومتقدرا اليه غير قاربة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحرك بدون
الزمان وهي الحركة ولتتبع انقطاعها الى انقطاع الحركة التي كون الزمان مقدارا والا اسقط الزمان الى انها
فيكون عدم وجوده وسوحي للدليل الذي اجنبه المذهب الاول منه فيكون الزمان مقدارا في
مستوية لان الحركة المستقيمة منقطع لا محالة لتساوي الابعاد فلا يخرج ذهاب المستقيمة على استقامتها الى
غير النهاية ووجوب يكون كل حركتين متجانستين في الحركة صادرة من عن محرك واحد فلا يكون ايضا
استمرار المستقيمة واما ما اعطى المتحرك عن جهته الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستقيمة هي الحركة العكسية
ولا شك ان مقدارها اي الزمان كل الحركات المتجانسة في السرعة والبطء فيقال بهذه الحركة مثلا في سائر حركات

وهنا لا يشوبه بوجه ما وانه تنقضي
وعدم صرف اعني عدم الزمان
كيف يعرض للتقدم والماضي

فلا
الاعظم

منه لان مقدرا والماضي قار

فلا

في ساحتين وعلى هذا يكون مقدارا لا سرعة لان سرعة الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قيل
الزمان مضمي سرعة الحركة وحالها ان مقدار الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار تقدم بالماضي
ولا عكس فيقال هذا الفرض كذا راي وهذا الرجح كذا راي وهذا الزمان كذا اصبحا فان الاصح هو الاكبر
لاستعمال الاكبر على مثل الماصح الزيادة والاكثر لا بعد الاصح استعماله على مثل الاكبر وقد علمت ان
اسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة العكس الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية
فيقتدر به تلك الحركة او لا وبالذات وبسائر الحركات ثانيا وبالعرض وبسائر الحركات ثانيا وبالعرض وبسائر الحركات ثانيا
على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للزيادة والنقصان ثم وانما يصح ان لو بين انه قابل للمساواة لكان
ولم بين ذلك في الزمان الذي في امتناع الجزء الذي لا يتجوز والواجب ان يكون الزمان كما منقسمه واستدل
على امتناع الجواز من دو كاستدلال الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدارا
حركة مستقيمة منتظمة والدليل الذي استدلل به على امتناع عدمه عرف ما فيه من الخلل الرابع ان من كل
حركة من سكونها فانه اذ لم يحسب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستقيمة لانقطاعها على طرفه الرجوع الا انقطاع
فيكون الزمان مقدارا وانما يتكبر في اثبات السكون بينهما مستقيم على فساد ما يحسب ان لاي
للزمان محلا اما لوجوده او لغيره فانه لا يمكن ان يكون له الزمان دينال لوجوده وعرضته فان نقصاه
محلا موجودا متوقف على وجوده وعرضته معا ولم يتبين ان لم يتبين وجود الزمان لان اوله حركته
وعلى تقدير وجوده لم يستعرضه ايضا فلما لم يكن ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة
العكس الاعظم ولا يخفى عليك ان من وجوده مقدرا بطبيع على ما في الموضع المذكورة ثم انه شرع
في المعالجة فقال وبطلان بطلان كون الزمان موجودا مقدرا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان
الاول لو وجد الزمان بغيره ان مقدار الحركة كما ذكرتم كان مقدرا للوجود المطلق اي لو وجد ان يكون
مقدارا لكل موجود حتى لو اوجب تباينك وتعالى والتالي بطلان الملازمة فلما كانا بالضرورة ان
من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما يوجد في المستقبل فكل
ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد في
اي كسب موجودا بعد ما يستقبل ولو جاز ان كانا واحدا جاز ان كانا والا فاما ايضا وسويط قطعا جاز
الا عتاف بهما معا واذ كانت التبدل والمعة والبعد المشهورة بالزمانية فافضله تعالى عروضا
لحركاتها لو كان الزمان موجودا في نفسه ثانيا للحركة مقدرا لها ومنطقيا عليها واما بطلان
اللائمة فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على التار ولا يكون مقدرا لوقوعه فلا ينطبق
على غير قار فاستحال ان يكون مقدرا للوجودات باسرها لانها لا على وجودات فارة وغير فارة
فان قيل فية المتقدمة الى المتغير سوا الزمان وبسبب المتقدمة الى اثبات سوا الدر وبسبب البات الى البات

لا سيما

موجب نبوة الله تعالى وسائر الموجودات
سواء متناهية منطوقا عليها

يكون حلوله غير سرياني يكون المكان عرضا قايما بطراف الجسم الآخر وكل جسم مكان بالقرور يكون
 للجسم الآخر مكان في جسم ثالث بما فيه الجسم الآخر وسكنه التسلل لعدم تماشي الاجسام بسطه
 فيما بعد واما لا يتصور ولا حال فيكون جوهر معقولا لا يوجد انما اشارته الى المكان لان الجوهر
 المعقول لا يقبل الاسادة وانما ضرورة لان المكان كما مر اشارته اليه هناك وايضا فلا يمكن حضور
 الجسم فيه اي المكان هل في ذلك التعذر لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمكان فيه ومن السهل مطابقة
 الجسم المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام السبعة الحاصلة للاختلالات العقلية بطل وجود المكان
 مطلقا وبحواجز ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من شبه العادة في وجوده سلك
 في اليدين الذي لا يسكن فيه وانه منقطع ومخالفة منه لا يتحقق الحواجز لان بطلانه معلوم تتنازع
 لم يكن وجه الحلال فيه معينا في النقوض الاجمالية وسعلم في حواجز السكون الواردة على المذهب
 في صفة المكان جلا في كل ذكر قوه فيصنع فيه فساد كان عال مثلا عارضا عرضا على جسم آخر
 متعلق بطراف دون اعانة وسوا السطح والجزء من السطح لا يمكن ان يكونا معا لانها معا الى جسم
 لا يمكن ان يكون له وضع كما سيأتي ثم انه ان كان خارج عن الممكن اي ليس جزاءه والا استل المكان
 باسالة ضرورة استحال الجسم من مكانه وليس المكان امر احال في الممكن والا استل ايضا ولم يذكر
 لانه لم يقبل به احد خلاف الجوانب فالعوض قدما الكمال انه ان كان سوا الهيولى فانه يعني المكان
 يقبل كجانب الاجسام الممكنة ولا يخفى عليك ان حاصلا هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام
 الهيولى ايضا يقبل تعاقب الاجسام اي الصعود والجسم فهو سواي القابل الاول الذي هو المكان فهو
 القابل الثاني على الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان سوا الهيولى بما مر من ان المكان
 ليس من الممكن والا استل استحال وقد عرفت انه اي الشئ لا يشي الموجدان في السهل الثاني وما ذكره
 هذا القبول كرس ولما ريد اصلاحه بان قال المكان شاق عليه الممكنات وكل ما يتناقض عليه ايشاء معدود
 فهو الهيولى كانت الكبر طامة الكذب وهذا المذهب يثبت الى فلاطون ولعله لم يظن الهيولى عليه اي
 على المكان باسأل السطح وجود المناسبة بين المكان والهيولى في تولد الاشياء عليها والافاض
 كون الهيولى التي هي في الجسم مكانا لا يثبت على عاقل فضلا عن كان مثله في نظرية وقال بعضهم
 انه الصنعة الجسم لان المكان سوا اتحاد الحام للعدول للشيء الى ذات والصورة كذلك فان
 صورة الشئ اتحاد حادثة لذات ومقدرة له وسوا السطح الاول لا استل السهل الثاني من جهة
 الا ان يراود على اتحاد الحادثة بالذات لا يتصور فيجوز ان الاستدلال يرجع الى قولنا المكان متحد وحاد
 بالذات وكل متحد حاد بالذات سوا الصورة لكن هذا الحكم المنزعي غير مسلم اليه اشار بقوله وبطلان اي هذا
 الحكم الذي بان الدلائل المناسبة قد تشر كان في لانه واحد طالع لم من ذلك صدق احد ما عاقل الاخرى

هذا هو المذهب الذي ذهب اليه
 فلاطون في قوله ان المكان
 هو الذي لا يتغير ولا يحل
 في قوله ان المكان
 هو الذي لا يتغير ولا يحل
 في قوله ان المكان
 هو الذي لا يتغير ولا يحل

فصل عن اتحادها فيكون الكبري ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا يثبت الى فلاطون فالاولا ومير
 الى ان المكان سوا العضا والبعد مجرد مادة الهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان
 الجواهر الجمانية فابله بنفذه منها دون الجواهر المجردة فهو كالجوهر المتصور للاجسام فمذال العوا
 ان جملا على هذا فتدبر جمالي بيطاني من ذرية والافلا اعتدادهما للظهور بطلانها ولها الاشياء
 في ان المكان سوا البعد وغيره فصرح منكم منه فقال لم الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس يراى عليه
 ما الى ليس انصافه تحت لا تخفى من مكانه عنه والمكان محيط به اي سواه في المكان ليس في منه
 خارجا عنه وهذا يثبت اليه بكل في علمه كما ذكرنا وقد عرفت ان جوهر اسالة عنه ولا يتصور ذلك
 المذكور من حال الجسم ومكانه بالعباس الى صاحبه الاملاطاة منها ذلك الملاطاة اما بالتمام بحيث
 اذا فرض جوار من الممكن ان يرضى في جوار المكان وبالعكس فمطابقان بالكلية وسمي الملاطاة على هذا
 الوجه المدخل فيكون المكان على هذا التعذر سوا البعد الذي يندفع الجسم وينطبق البعد الكمال في ذلك
 السد من اعانة واقطارة وليس الملاطاة على هذا الوجه الملاطاة فيكون سوا السطح الباطن والحواجز
 الخامس للظاهر من المحرر فان المكان اما البعد والسطح الحادي الثالث لها فاذا بطل احد ما عين
 الثاني والبعد اما موجود او مفروض هو موصوم فمذلة احتمالات لارابع لها وتوضيح ذلك قال
 مرند عليه ان يقال المكان الجسم بكتلة في مكانه باليالم يحان يكون المكان امر غير متغير لا يتحد ان يكون
 المتغير في جميع جهاته حاصلا بما فيه لا يتغير ولا ان يكون امر متغيرا في جهة واحدة فقط كالحظ مثلا
 لا يتحد كونه محيطا بالجسم بكتلة فهو اما متغير في جهته او في الجهات كلها وعلى الاول كون المكان
 عرضيا لا شاع الجرد وان حرك ولا يجوز ان يكون حاله في الممكن لما مرل فيما يحويه ويجب ان يكون مما للسطح
 الظاهر من الممكن في جميع جهاته والالم يكن حاله في السطح الباطن من الجسم والى الماس للسطح الظاهر
 المحرر وعلى الثاني يكون المكان بعد المتغير في جميع الجهات ميا والبعد الذي في الجسم حيث يتطويع
 احد ما على الاخر سارافه بكتلة وذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امر موصوم بشدة الجسم بطلا
 على سبيل التوهم كما هو عند من الممكن واما ان يكون امر موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا فاما الجسم
 اذ لم من حصول الجسم فيه تدخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا يبرر للاختلالات على الله هذا عليه
 العلم والحقق واما العادة فانهم يظنون لفظ المكان على ما يقع الشئ من النزول مجنون الارض كالحا
 للجوهر دون الهواء المحيط حتى لو صفت الدرة على باس قبة بعدا درهم لم يجلو مكانها الا ان
 الذي يعينها للاختلال الاول الى ان المكان السطح الباطن من الحادي الماس للسطح الظاهر من المحرر وسوا
 او سطحا ليس عليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والعاياي وابناء عياي والا اي وان لم يكن المكان
 السطح كان سوا البعد طامرا فاما ان لا يخرج عنها وانه ان كونه بعدا حال اما البعد المفروض فلما مر من ان
 ارباب

وانما لا يتتام بل لا طراف اي يكون
 اطراف الجسم ملائمة ككافة دون
 اعانة

الدقة الرئيس من الملة ليس في عصبه وخشب
 السليم الذي
 فين الاثام طول
 ووضا لا يتناول
 كل واحد من الطرفين
 بالذات ومن كان
 الجسم عرض

بالوجود الالهي على ذلك واما البعد الموجود فهو حسن الاول ان البعد اما ان يقبل لانه الحركة الاولى
 يقبلها والسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الالهي في مكان الى مكان او لا معنى للحركة الالهي
 الا الاستعال من مكان الى اخر فلهذا ان البعد الذي هو المكان مكان اخر هو بعد ايضا ويقبل الكلام اليه
 بان يقبل الحركة الالهي فلهذا كان الثالث وليس يكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وله
 محال بالفرودة وكيف لا يكون مع جميع تلك الالهي من حيث هي ممكنة استالة لانه اذا لم يكن استيال
 كل واحد منها لم يكن استيال الكل من حيث هو كل ايضا لا يرى انه اذا فرغ كل واحد من مكانه ففرغ الكل
 فلهذا لم يكن مكان ذلك المكان داخل في تلك الالهي لانه اذا فرغ عنها لانه طرفها متلف لانه
 جمع بين التصفين واما التصفين الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لانه اذا لم يقبلها لما فرغ من البعد
 فان حركته مستندة للحركة البعد المحال فيه فاستاع حركته البعد مستندة لامتاع حركته الجسم واللازم وهو
 عدم قبول الجسم حركته بل المشاهدة الاله على قوله اياها فلهذا للزوم وهو عدم قبول البعد حركته باطل
 الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد للجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان بعد الجسم
 البعد الذي هو المكان اذا لم يكن ان بعد البعدان متاحا لانه لو كان حاصله في المكان لم يكن المحذور
 باقدا لانه حاصله في مكان محذور او العكس فاذا كان البعدان موجودين متناهما في مكان واحد في آخر
 فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه محال بالفرودة لان كل بعد من جسم لا محالة اكبر من احدثه وتداخل
 المتأخر من حيث انها موصوفة بالعظم بدوي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للتأخر او رفع القدر في
 نفس الامر وللتأخر في الوضع وقبول الاشادة ولو جاز تداخل البعد تحت بعد ان يتقدم في الاشاة
 الحسية لوجاز تداخل العالم في جبهه حركته بان ينقطع قطعه قطعه على مقدار حركته ثم يتداخل كلها في احدى
 منها وهو بطر بالبداهة وايضا فانه اي امتاع التداخل حكم ثبت للتأخر فانه وهو البعد لانه متذبذبة
 في الجهات فلا بد من جبهه مكانه بشدة على انفراد دون المادة اذ لا بد من اقل في اقتضاها الحيز و
 امتاع التداخل فلا يجوز تداخل البعد من مطلقا سواء كان ماديا او مجردا او مختلفين وقد قيل
 بعض النسخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون جوهه فانه يابا للشرط في لوجاز تداخل البعد لجاز تداخل
 العالم في حركته فلهذا امتاع التداخل المعلوم في الاجسام حكم من المتحركات البارات اذ يجب ان يكون كل
 من المتحرك بالارات متزاكبا على حدة والمتحرك بالارات هو البعد دون الاشاة المتعددة لانه في ذاتها
 فلا يكون مقيضة للجبهه دون الصورة الكلية لان الجسم الواحد قد يتداخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف
 فيشغل مكانا أصغر مع بناء الصورة الجسم في العالمين فليكن الصورة الجسم في ذاتها متصفة للجبهه
 ماير الصور والاشاة من سوي الابعاد للجبهه فلا يراد فليس المتقضي للجبهه وامتاع التداخل في الاجسام المتأخر
 الا لابعادها فلهذا امتاع تداخلها لم امتاع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي تجوز التداخل من الابعاد بين

ولا ان بعد احد
 والكان المتكامل هو
 في مكان محذور

حرد م

اما ان عن الوحدة السخسة ويقبح في الوثوق بها فانه محذور على تقدير حركته المتداخل كون هذا النزاع
 للمعين المتخصص اعين من ذلك فلهذا محذور على تقدير حركته المتداخل كون هذا النزاع
 بل لخاصة متعدي فيرفع الوثوق عن امثال هذه البدييات وانه مستطاع وايضا فانه لم يزل على تقدير
 تداخل البعد من اجتماع المسلمين فان ذلك البعد من متاهل ان تداخلها في مادة واحدة كوقد
 ابطالناه في ما سبق والحوار عن الوجه الاول انما هو ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الالهي
 فلهذا فلا يقبلها الجسم ايضا فمن البعد فلما في اللزوم تمنع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة
 حال فيها والبعد الذي في الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحيثية فلا يلزم
 ح من عدم قبول احداهما الحركة عدم قبول الاخر اياها فلهذا لم يزل ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما
 يقال في ابطال كون المكان بعدا فانه ما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو متناهما في لانه
 التمام بالمحل والحاج اليه واللاستعنى في حركته من جهة اخرى عن المحل والقيام باذلا واسطة من الحاجة
 وعدمها الذي هو الاستعفاء فلهذا كل البعد في المحل اذ لا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى
 شئ لا يتصور حلوله فيه لكن البعد يدخل في كل مكان في الاجسام فلا يكون من حيث هو متناهما
 عن المحل بل في حاجا اليه لذاته ومقتضا للقيام به وانه يعقضي ~~في~~ ان يكون كل بعد كذلك
 اي حاله في المحل بايابه لان مقتضى ذاته التي لا تخلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعدا ما بنفسه
 حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء جبر للبتدء الذي هو متوقف واما يقال معنى ان هذا الاستدلال
 على ابطال كون المكان بعدا محذورا موقفا على الوجه الاول على ما في الابعاد والمادية وحده
 وقد عرفت انه مجموع والحوار عن الوجه الثاني اما لانه اجتماع البعد من جسم على تقدير قبول
 الجسم بعد في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد من الجسم فلهذا حال في مادة واحدة وبعد في الجسم متاخر
 وليس حاله في مادة بل هو قائم بنفسه هناك بعدا في مادة ويجوز وقد بعدا حركتها في الاخر وقد اخطا
 وامتاع ذلك في امتاع القوة والتداخل من البعد المادي والمجرد فمنع ودعوى الضرورة غير مسموعة
 للتحالف في الحقيقة بما عرفت من تناهي لازمها اعني حواذ المتأخره واما متاهلها وان اشركا في
 كونها بعدا لما للمتبع بالقوة لغو للماد في المادي وتداخلها وشئ مما ذكرناه من حال يبرز
 البعد من المتداخلين علم انه لا يلزم من جواز تداخلها جواز كون الزواج الواحد من اثنين ولا كون بغير
 واحد حصص فانه اي النزاع عبارة من البعد حال في المادة والتداخل في الابعاد والمادية مع وان
 جاز ذلك من المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم من جواز تداخل العالم في جبهه حركته وان البعد
 ليس متناهما في الحقيقة حتى يقتضي انهما في كماله في المادي والمجرد متناهما في ذاتهما لا يلزم اجتماع المسلمين لان البعد
 متناهما في الحقيقة مع ان احداهما حال في المادة دون الاخر وباجل هذا فلا بد المذكورة على امتاع تداخل

ذرعا

حرد م

بعد الجسم والبعيد الذي هو المكان فرج ما بالبعد من المادي والمجرد ولا يتولى عاقل لان احدهما قائم بغير
 ولا اخر قائم بنفسه فكيف يتصورنا وبها في تمام الجسم فسرر مع على كون المكان سطحاً في اللام
 من بطلان كونه بعداً كما عرفت الاول المكان قد يكون سطحاً واحداً كالسطح في الهواء فان سطحاً واحداً قائماً
 بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كما يحيط بالهواء على الارض فانه اي مكانه ارض وسواء يعني انه سطح مركب
 من سطح الارض الذي تحته و سطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد تحرك السطح وكلها
 كالسلك في الماء الجائسي فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحد او مركباً
 من متعدد سيجري كمنه في الماء ولما كان حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان
 يكون المكان مكان لغيره او يتحرك بعضه كما يحيط بالهواء في اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح
 للارض الساكن و سطح الماء المتحرك ولا يجوز اصلاً ان يكون المكان مكاناً وسطاً ان لم يكن من تلك الفروع
 انه قد تحرك الجادي والحي معاً اما متوافقين في جهة او متجانبين فيها كالطير يطير والريح يهب على الرق
 او مختلفين في اتجاه واحد كالطير يتف والريح يهب الرابع تحرك الجوى وحده كالطير والريح
 وقد يقال اذا تحرك الطير تحركت الهواء من قدامه واتمام من خلفه ولا يجوز ان يتحرك الجوى عند اصحاب السطح فيسير
 تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يتحرك كثر من تحركها مستمرة لغزى وتغيراً محدداً فيكون
 ثانياً ويكون المتوسط متحركاً وحدها فيكون ثانياً لكل واحد من حركتي الجوى والجوى وحدها فيكون
 لكن ان ارض المكان بعد موجود وسفوفه الجرم وينطبق معوقه وليس بعد اعليه مغطى بالذات فيقلبه
 البديهي فانها شاهدة بان الماء مثلاً لا يحصل فيما بين الخلف للام من النفاذ الا يرى ان السطح كلهم
 حاكمون بذلك ملائحة حون فيه الى نظروا بل ان الثاني من ان المكان هو البعد الموجود المجرد وقرئان
 فوجه جود هذا البعد المجرد عن الاجسام وسمي اصحاب الحلاء وقرئان فيكون المكان بعداً
 موجوداً انما هو انما هو المشهور اما ان البعد الذي هو المكان موجود فلهذا مقدراً ان يتقبل
 القدر بالصف والثلث الرابع وغير ذلك يتبادر بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس
 اقل مما بين طرفي اسوار البلد بالفروقة ولا يخفى من المعدوم من قدر وسواء لا يقال فملك القدر
 والسماوات من ان العقل لما خلقه وقبحه في بين طرفي الطاس وحكم بان اقل من الواقع فيها
 في في السور فرضاً وتقدر كل ارض من الواقعين للفرق بين النصف والثلث وعندها فلا يلزم وجود
 البعد فيما بين طرفيها لان العقل لما خلقه وقبحه في بين طرفي الطاس وحكم بان اقل من الواقع فيها
 البعد في ذلك الحال في قول البعد انما هو ان البعد الذي هو المكان موجود فلهذا مقدراً ان يتقبل
 من انه لا يخرج عنها وسواء عني كون المكان سوا سطح بطلان لوجوه الاول ان لكل جسم مكاناً بالعرض
 فلو كان المكان سوا سطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفاً بجسم لغيره او اجسام متعددة واما ان كان في
 في

سطح
 ان كان المكان
 في الماء الجاري
 ٢

القدر

كل جسم لغيره فلو لم يمتد من اجسام وسبب ذلك لان الم لا يقع للثاني في الاجسام بل يتولى الى جسم
 لا مكان له فان المحدود للجسم المحيط بما سواه من الاجسام عند نفس المكان بل وضع فقط فان حركة
 وضعه يعتقني تبدل الا وضاع دون الامكنة لا يقول كل جسم فهو يحجز سائر البنى هناك ضرورة
 والجسم هو المكان وكذا المثلث والبلوط سائر سائر ليس الا المكان فكل جسم في مكان فوجب ان يكون
 المكان عبادة عن البعد لعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متباينة او ان
 لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان والسلكي باطن الضرورة كما ذكرنا وبلا شاك ايضاً
 ليس الحكم لا يثبت الجبر الطبعي للاجسام فالواجب ان كل جسم لو دخل في طبعه كان في حيز
 قد احرزوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحدها ذلك هناك وبسواء عليه اثبات المكان الطبعي
 فما لم يتوذلك وان لم يكن من الزوايا فالعالم بان المحدود لا مكان له سنا حضور لاقتهم فما افقوه
 هناك بل عقل كيف لا يكون المحدود مكان وان تحرك الوصفية التي لا تقتضي تبدل المكان انما يعرف من مجموع
 من حيث هو مجموع واما نصفاً فالتعريف ان الجسم لا يوضع لها من كونها فوق الارض وتحتها فلا سلك
 انها يتبدل لان المكان فلها ثمة من مكان الى اخر فذلك جميع اجزاء المحدود يستبدل امكنتها بامكنة اخرى
 حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك حركته الدويرة ليس لها ثمة من مكان الى مكان لم يكن للغير
 وللتساريس الكواكب وللكواكب الذي ركزت في فيه ثمة اصلاً لانها لا تستبدل سطحاً بسطح والضرورة
 بتبطله الا يرى انها اداة فوق الارض وقادة تحتها فكيف لا يكون مسدس من كان الى اخر مع نبوت هذه
 الحالكه اما اذا كانت كل جزء من اجزاء المحدود في مكان وسبب ذلك ان حركة الوصفية مكاناً في مكان
 المحدود كل في مكان مركب من امكنة اجزاء فوجب ان يكون المكان سوا البعد دون السطح هذا وقد قل
 ان الحركه عند جسم ما بتأثير الاجسام في الاشارة الحرة وسواء هم من المكان لتناول الوضع الذي سائر المحدود
 عن غيره في الاشارة فهو يتحرك وليس في مكان ولا بعد في ان يكون كالا التي يميزه في الاشارة الحرة عن غيره
 طبعه له وان لم يكن يتحرك من وضاع ونسب الغناس الى ما حركته امر طبيعي وايضا لم ان يخصوا قولهم
 كل جسم فهو يتحرك بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه لا مكان له وان يقولوا ان المثلث اليه بنينا وسائر
 قد يكون الحالكه المتممة في الاشارة الحرة وتنفذ الماخذ ايضاً واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة
 فتقول ان كانت تلك الاجزاء موزعة فلا تفرق من اجزاء حركتها قطاً وان كانت موجودة بالفعل
 كالكواكب المنفصلة من اجرام الافلاك المذكورة في انها فالمعلوم من حالها بالضرورة بتبدل اوضاعها
 بالتساريس الى الامور الباطنة تتحرك الحركة الوصفية كاحصه للكل واما اسما لها من مكان الى مكان فليس علم بالضرورة
 الثاني من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان سوا سطح انه لو كان المكان سوا سطح لزم تحرك الباسك جسماً فيكون
 وسكون المتحرك جسماً متحركاً واللازم بهي البطلان واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء

استوا

المحدد

بالضرورة

الى الوجه البسيط كمن الغرض منه وهو من كون المكان هو السطح حركة في تلك الحالة اذ ليس يحرك الاية الاستبدال
 المكان مكان اخر فلا يسلط الى الطريقة في تلك الحالة مستبدل للسطح المحيط به المتوازية عليه فيكون محله
 حركته باسند لال لاكنه وان التمر محو لماعة فت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لانه
 غير مستبدل للسطح الذي هو مركزه من فلكه وكذا الحال فيما نزل من لدن صندوق وقد حجاب عنه
 اي عن الوجه الذي منع الملازمة اي لا يتم انه لو كان المكان هو السطح لزم حركه الساكن وسكون المتحرك
 وما ذكرنا من انها غرض تام فان الحركه الاية ليست استبدال لاكنه كما ذكرتم بل هي تغير النسبة الى الامور الباقية
 سواء تغيرت مشاكل النسبة الى الامور المتغيرة او لم تنفر كما في حين حركه على وجه لا يتغير النسبة منها وتغير
 تغير النسبة الى الامور الباقية في حاصلي في الطير الوافق فلا يكون محركا مع توارد السطح عليه بل يكون
 باكتاف حاصلي في التمر وفيما نزل في الصندوق فيكون متحركا مع عدم تبدل السطح عليها والحواس
 عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الباقية معلل بالحركة اذ يقال يحرك الجسم تغيرت نسبة الى الاشياء
 واذا كان ذلك السطح معللا بالحركة فعدمه لعدمها اي يكون عدم التغير وسواء النسبة معللا بعدم الحركه
 وسواء السكون واذا كان وجود التمر معللا بوجود الحركه وعدمه لعدمها لم يكن نفس الحركه واليا سار فغرضه
 لانه حقيقة ان التمر معلل بالحركه لانه حقيقة الحركه فسطح المتغير وبعض كون الحركه استبدال لاكنه وهو الملازمة
 للذوقه وقد يقال ان كون الحركه عبادة عن تغير النسبة سند لتغير الملازمة فلا يحدكم بطلان الا اذا انبسط
 مساواة للمتغير واحتج في الجواب ان كون الحركه الموجودة عند عدم في الخارج حالة مستمرة فلنحرك
 من اول المسألة الى اخرها اي ان كل احد من حدودها الواقعة فيما بين البداء والمنتهى ومن المعلوم ان
 هذه الحالة ليست عين استبدال لاكنه بل هي التي تسمى التوجيه والتوسط ايضا واستبدال المكان من
 لوازمها اي من لوازم حاله التي هي الحركه لا عينها فلا يتم الدليل على ان ليس يلزم من وجود هذا اللازم في
 البطلان واقف وجود الملزوم فيه اعني الحركه لجواز ان يكون اللازم اعلم فان استبدال لاكنه اذا كان ناشيا
 من الممكن فيها كان حركه واذا كان باسناد من غير ذلك كان الطير الوافق كمن الريح الباقية لم يكن مشاكل حركه ولما
 التمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان اسناد اللازم الذي هو الاستبدال مستمر اسناد الملزوم الذي هو
 الحركه ولو امكن ان استبدال المكان معاير للحركه امكن اجراءه فانه اذ ليس يلزم من وجود احد المتساويين
 وجود الاخر ولا من عدمه عدمه الا اذا انبسط منها الرزوم وقد سبق ان العلوم بالضرورة من حال التمر
 تبدل واضاعه بتعاليه حركه فلكه حركه وصفه لاكنه تحركا حركه اي انه ليجب استحالة من كان الى مكان اخر
 الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم لزوم ان لا يكون المكان مساويا للممكن واللام
 بطلان الممكن منطبق على المكان بالي لا يجب ان يكونا متساويين بانه اي بيان اللزوم اما اذا اخذنا
 جملة مثله مثلا فخذنا مد واما كان مكانه مثلا اذا كان في ارجاء فاذ اخذنا جنة وسمعة جدا طولا عشرين ذراعا

وغيرها كذلك أي عشره اذع ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف بقدر المكان الذي كان له في ذلك
التدوير فقد ازداد المكان وللممكن حال لم يزد وقد منع بقا الممكن على حاله لانه قد اختلف مقدار
بالعمل وان كانت المساحة واحدة وايضا فرق الماء الملوثة اذا أصيب منه بعضه كان ذلك الفرق
مما شال الماء بجميع سطحه الداخلي كما كان مما ساله كذلك قبل البب فقد مضى الممكن الذي هو الماء
والمكان اعني السطح الباطن من الزرق حاله وقد منع بقا المكان على حاله اذا أصيب الماء فقد
انقص قربه من الاسطوانة وايضا الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد انقص الجسم الذي هو الممكن و
ازداد مكانه وهو السطح الخارجي وهذا الشذوذ حاله من المذكورين قبله وقد عاب بان ما من استغير
حجمه لكن ازداد سطح الطائر المماس لكاه فالأول اذا قلنا ان المكان هو البعد بل يفرق من بينه الحيز وال
السلطة واعلم ان الموجود في سطحه الاصل وكثير من النعم بلذا الجسم اذا حفرنا الى حفره فقد جعل هذا وجها
رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والقباب ان من ثلوجه الثالث كما قرناه
وما يؤيد هذا الذنب وسكون المكان هو البعد انك لا تفرقة ان المكان الذي خرج عنه الحيز الممكن
في الهواء فقلنا هو الهواء لم يطل السطح الذي كان محيطا به كالحجر قد بطل الكفة قبل ان المكان هو
البعد الذي لم يطل ون السطح الذي بطل وكذا نؤيد ان المكان مقصد المحرك للحصول فيه وقد خرج
ابن سينا في باب البهية انه اي مقصد المحرك للحصول فيه موجود حال الحركة ليتصور كونه مقصد الحصول
فالكان الذي يقصده الثقل المطلق وهو الذي يقضي ان يطبق مركزه على مركز الارض كما في شذوذ
حال بفض الحيز كما وطال الحصول فيه ولا يسطح هناك موجودا يحيط بهذا الخط الثقل وكذا لا يقدر
الخفيف المطلق وهو الذي يقضي ان يطبق محيطه ويلتصق بخط الحد الذي ينهي اليه حركات العناصر
اعني مقعر فلك القمر نقطه من النار فلا يجب ان يكون موجودا حال العرض بهذا الخفيف كالحركة اليه
طالبا للحصول فيه ولا يسطح هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف قبل ان المكان هو البعد الموجود
السطح المعدوم ل حال حركتي الثقل والخفيف وايضا فمن العلوم ان الممكن مالى مكانه ينطبق عليه ولا
يتصور ذلك اي كونه ماليا لا بان يكون كل جزء من المكان جزءا من الممكن بل وان يكون كل جزء من الممكن
ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم الممكن في مكانه مكان
اصلا وايضا فلو كان الجسم في مكان لا يسطح فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم قد يسطح دون
حجمه وقد يدفن ان سمي كونه ماليا لا يوجد شيء من مكانه الا وهو طائر السطح الطائر سمي كونه في
في مكانه انه تمام في داخل المكان لان كل جزء من جسمه ملاق لجزء من مكانه وربما ادعى ان كون المكان هو البعد
الضروري في ان اذا توهمنا فروع الماء وعدم دخول الهواء او شي اخر فنه بين اطرافه بعد موجود خطا كونه متوقفا
ومحاطا بطرافه ولا شيء من البعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه

الربيع

21

ماء او سواه لا يتغير بالضرورة ان يدخل شي منها في الالة لا دفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده
عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بان لا يمكن في الالة من ان يكون لها وجود البعد الا ان هذا القول
الذي هو الحلا والملازم من المجال جاز ان يكون محالاً ايضاً في الالة من غير ان يكون محالاً في الالة
الجسم المحيط والجسم المحيط في الالة من غير ان يكون محالاً في الالة من غير ان يكون محالاً في الالة
من المحيط والمحيط من كس واحد سطحه تمامه فلو كان المحيط بمقوله مكان ذلك الجسم المتوسط مكاناً
مقعر محيطه والآخر محيطه والشمس ككلام في الالة لا يقول بحال في كل واحد منها مكاناً اذ يجوز
ان يسمى كل واحد منهما مكاناً في الالة لا في الالة من غير ان يكون محالاً في الالة من غير ان يكون محالاً في الالة
والحاصل في الحقيقة المكانة فلو كان احداهما مكاناً للجسم المتوسط لكان الآخر ايضاً كذلك قد يقال معر
قد استعمل في المتوسط واعتلوا في حيزه من غير ان يكون محالاً في الالة من غير ان يكون محالاً في الالة
خلاف محدد المحيط في الالة ليس كذلك فكيف يكون بينهما على سوا الاحتمال الثالث في المكان
انه البعد المفروض ونسوق الحلا وحقيقة ان يكون الجسمان تحت لائتمان وليس ايضاً بينهما كما
فيكون بينهما بعداً او متوازيين في الجهات صاعداً لان يتغير جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل
وجوده المكملون ومنه الحكم والقانون بان المكان هو السطح والاما العالم بان البعد الموجود
فهم ايضا ينفون الحلا بالنفس المذكورة اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام كغيره من الالات
من لم يجوز خط البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو المجردون وافقوا المكملين
في جواز المكان العالي عن السطح والاشغال وذلك المكان بعد موصوم فالجسم المكمل مستقر
على امتداد الحلا المعنى البعد المفروض لما من التعداد فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماثلان قابل للتعداد
التصنيف وغيره ومقتضى التماثل بين الجسمين الآخرين لا يتماثلان كما عرفت ولا شيء من
المعدوم كدليل فيما بين الجسمين الموجودين امر موجود اما جسم كاسوداي العالي السطح والاما بعد مجرود
راي العالم وبهذا الخلاف اما سوي الحلا فاحل العالم بناء على كونه مقدراً قطعاً وان تعدده مثل شئ
وجوده في الخارج او لا واما الحلا خارج العالم فتش عليه اذ لا تعدد هناك بحسب شئ الامر فالتراع
فيما وراء العالم اما سوي التسمية في البعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف فيتم الوهم وتعدده عند
نفسه ولا عبرة بتعدده الذي لا يطابق نفس الامر فانه ان لا يسمى بعداً ولا خطاً ايضاً وعند المكملين
سوي موصوم كالمفروض فيما بين الاجسام على ما بينهم في اباب حواذ الحلا بمعنى المكان الخالي عن
السائل وجهان الاول انه لا يستلزم وجود صفة لماء والالزم اما عدم افعال الاجزاء او ذلك
الروايات الى غير النهاية بان ذلك ان الجسم للمساوي يكون اجزأ في المفروض متساوية في الوضع
ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سوا كانت نافذة ويسمى سام أو غير نافذة وسمى ذوا

كلان الحلا محدد مكاناً وايضاً لان يشهد
اليه على سواه فيلزم ان يكون ذوا الجسم

منه

منه

فاذا فرضنا صحتها وى وضع لجزئها فان كانت لما فذلك هو الالف فقدم ملاستها اما لعدم افعال الاجزاء
في الحقيقة وسويط فان صفة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا ان لا بد ان يكون من كل
معدن او من معدن فسطح من سافل فسطح مقبل يوكا في الحاخن لصدده والاكات الصغرى
عن لجزأ منفردة مناصلة في الحقيقة وان يسطح بالبدنة واما الوجود الزوايا من اجزأها مصع فيها لجزأ
اخرى فان اسفل الزوايا حصل المط والاصوات اصغر مما كانت فتضع فيها اجزأ اخرى فاما ان
نضع او نذيب الروايات الى الانشام الى غير النهاية والثاني بط فنعين الاول وصارت الصغرى طياء
قال الامام الرازي في الالة من عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزاء في الالة من غير
او بسبب حصول المسام في الالة الاول ولا بد ان يكون كسب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض
لا على الانشام بل على الرواية فلا بد من الانشام على سطوح صغار مستوية والالزم من الزوايا الى
غير النهاية وسويط واما حصول المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الالة لا بد ان يحصل من
كل معدن سطح متصل والالزم كون مركباً من نقط صغرى وذلك مع فوجس القول بسطح مستوية
ولا يلتصق مماستها لملها والالم من التماس الالات اخرى لا اخرى معنى اذ ابطا صغرى ملها على ملها وجب
ان يتماسا تمامها وان يماس في مستقيم في جهتين من احداهما نظيره من الاخرى والالم من التماس
الحاصل منها الالات اخرى لا اخرى اصلها وانهم لا يقولون في اي تماس الاجزاء التي لا يتجزأ لاسفلها عندكم
ما اذ انبجوا التماس بينهما اما تمام او البعض الذي هو ايضا صغرى ملها فممول ولا يمنع رفع احداهما
الاخرى دفعه بان يرتفع مع جواها تمامها اذ لو ارتفع بعض احداهما دون البعض لم يتم الانشام من
اجزاء الصغرى العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزأها عن السطح لم يرتفع عنها اجزاء المتصل في ذلك الارتفاع
انك احداهما عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكره في لجزأ من تلك الرمي وسكنا تقول في
سائر الاجزاء يجب ان تلتصق بها باسرها بما لا يختلف بل فتم واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصغرى
التي لا يرتفع عن السطح دفعه واحدة لو لم يكن صغرى مستوية في جهتين كان ذلك الحد المرتفع في الاجزاء
او ما في حكمه وسويط عندكم فقد ثبت ان تلتصق بها عنها دفعه واحدة فاذا فرضنا ارتقاها
عنها كذلك وقع الحلا فيهما بين الصغرى من ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم لفر والالزم ان يدخل الاجزاء
وان الهواء او جوا غيره انما يتصل بالاطراف وبما بالاجزاء بالتدريج ويصل بالافرة الى الوسط
فخذ كونه على الاطراف كونه الوسط خالياً عن الشاغل وسويط وبما الوهم الزوايا مني على ما هو علم عند
الحكماء لا يراى في مركب مما هو من حجب نفس الامر فان عند الحكماء ان شال الهواء الى الوسط من
الاطراف بل قد علمت احدته دفعه فلا يلزم منه من الشاغل اصلاً وايضاً يجوز عنده ان يكون الصغرى
اجزاء لا يتجزأ بينهما مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويستعمل في ما يكون هناك

ح شي شتم هو منطبق على مثله حتى لو لم يخلو المنطق اجزا لا يتوحي متصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها
عن نظره انطلق الهواء المحاور في المسام الضيقة جدا وانت تفرق اذا كان المقصود هذا الوجه
الرام الحكم فلا حياض الى ذلك السكون في اوقات الصور المتساوية فانهم موزون بحرازا بل بوجودها ايضا
ولا يتم هذا الا لزم عليهم الا ببيان حواجز الارض وقعا في ان وانما لم ينعزل حكمه سبحانه فان الارض
حركة وكل حركة عند في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة مستمرة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها
فلا يتصور وقوع الحركة في ان بل في زمان فانه الى الزمان مستمرة الى غير النهاية اي لا تنهي في الانتقال الى
حد تنق عند من زمان ارتقاها مسكت الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم حلوها لا يقال
اذا رفع الصخر حصل اللامساواة التي هي ان عند وزنه الخلو لان الحركة تبطيء ففهم الزمان لا يتحول
لاماثة وان كانت اية كالماتة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان الماتة حصلت في ان بعد الحركة و
ابتداء الحركة الموجبة للامساواة ان يوجد في الماتة فلا يوجد اللامساواة الا في ان افر ولا بد ان يكون بين
الايين زمان في ذلك الزمان يحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزمان كالموضع الثاني من الوجهين
الدالين على جواز اللامساواة لولا وجود الحلاء في ما بين الاجسام تصامت اجسام العالم باسرها وحركت
بحركة متساوية وان كانت تلك الحركة قبله جدا واللامساواة بطاير ووه بيان ان الشريعة ان الجسم المحرك
كالبقرة يتصل من مكانه الى مكان اخر والفرق في اي ذلك المكان الا في مملوكم لفرق اذ المفروض
ان لا خلافا فيما بين الاجسام وسواء ذلك الجسم جسم غير متصل من مكانه الى اخر اذ لا يتداخل جسمان
ولا يتصل الجسم الا في المكان الاول لان اسكانه مشروط بانتقال الاول عنه ليعلا بطور متناهي
وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الا في مكانه الى مكانه
الاول لخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول الى مكانه في وقت واحد من الاثنين اليه مشروط بالان
ووقوفه عليه فهو اي الجسم الا في ان يتصل الى مكان جسمه في غير المتناهي والاولين والكلام في اي
هذا الجسم في الاول السابق عليه وسواء الجسم الثاني اذ لا بد ان يتصل الثالث عن مكانه حتى يتصور
انتقال الثاني الى ولا يجوز ان يتصل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لا سكرية الدور
كما عرفت بل الى مكان جسم رابع متصل الكلام اليه وليس محرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه
الثاني ايضا كالموضع الاول الزمان مني على قواعد الحكم فان عند الحكم على تدبر كون العالم مملوا
قد نديم ابد الجسم الذي قد راع ان قدام الجسم المحرك حال اسالة حركته الى مكانه في فيلاديه المحرك الخلو
جسم الفوق مكانه اي مكان التحول ليعلا مكانه فلا يكون الحلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الا لزم
على الحكم الا بابطال التحول من الكائنات والاباذا ان يتصل في خطه اي يزيد مقدار ما حلق المحرك من
الاجسام فيلاد مكانه بمقداره الرايد من خبر ان يتصل في خطه عن مكانه ويكثف فذاته ان ينصر

الاساس

مقدار ما قد راع من الاجسام فيجلى مكانه من غير ان يتصل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الا لزم
الاتم زاده في البان فقال الى عاين بطيخ ما حلقه او قد راع ذلك التحول والكثافت بح قوة
الحركة ونصورا ان المحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قد راع ويدفع ذلك الهواء هو الهواء
وسكنه لكن هذا الدفع يتاوت ويصنف الى ان ينهي الى سواء لا يتعدا للدفع لضعف الدفع
فهذا الدفع المتوسط بين ما دفعه وبين ما يندفع ليضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف
من الهواء يجذب اليه ما يقرب منه ويجذب الى هذا المجذب ما يليه وسكنه او ليصنف الاجزاء
حسب مسي الى المجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والمجذب المذكورين
ينفعا وان حبب قوة الحركة ومنعها فاذا كانت الحركة قوة امتداد في مسافة كثيرة وان كانت
كثيرة وان كانت ضئيلة كما في مسافة طيلة فان قيل التحليل والكثافت في الاجسام انما يكون
لكثرة الخلقات فما بين اجزاء الجسم فيكون حذرا ومع كثرة الخلقات فمما بينها كرا ومع قلته صغرها
يستلزم ان وقوع الخلقات الذي هو الموط قد لا يكون كما ذكرتم بل لان البيوت في مقابل المقدار
الصغير والكبيرة اذ لا حذرا لما في حذرها ونسبتها الى المتأدبر الصغرة والكبيرة على سواء فيخرج
مقدارها وليس مقدارا اخر اصغر واكبر وسياتي ذلك فيما بعد ويكفي ايضا الجواب عن هذا الا لزم
لمنع بطلان الدور المذكور في هذه دورة مية لا دور توقف ومقدم فان استحال الجسم عن المكان
واستحال الاخر اليه مع كلاما معا بحسب الزمان كاجزاء الخلقة التي يدور على نفسها وليس يلزم
من ذلك ان يكون هناك تقدم اصلا ويكون احدهما قد حلق على الآخر فيكون كركبي الاصح والخاص فان تقدم
من احد الجانبين وبما يحل فان اراد المستعظم المستدلي بالتوقف امتناع الانعكاس فتدبر ما كس
التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس محال كما مر فحوز ان يكون كل من استحال الجسم
مكانه وانتقال الاخر اليه متوقفا على الاخر اي يمنع الانعكاس عنه وان اراد بالتوقف امتناع
الانعكاس بعت التقدم متعاه ممتنا اي منع ان التوقف بهذا المعنى يثبت من الاثنين بل
لا توقف بينهما اصلا والتوقف من جانب واحد فقط كما بينا عليه وقد اوجب عن هذا الا ل
ايضا بانه لو منع حركه السك في الجرازا لا يعقل ثبوت خللا في الماء لانه يبالا بطيخ يسيل الى
الموضع العاليه واذا خلاصناك فاذا تحرك سكة في فتر الجرازا لم توجد بطلية لما ذكرتم بعينه فان
الترتمم هذا التمرنا ترفع اجسام العالم وتصادمها بحركتها واحدة وسومر دواذ يكون
عندنا ان منع السائل الجرازا سيلان الماء الى الامكنة العاليه واعلم ان ما شكك المكثفون من
الوجهين على قدر صحتها فاما يدل على ثبوت المكان الخالي واما كونه بعدا موموما كما سوبنهم
فتحتاج الى ابطال البعد المحرر اوجه الحكماء على امتناع المكان الخالي عن السائل هو ان كان بعدا موموما

در الخلط

هذا المحرك

وعلى قدر التسليم لا نجد وجود الحلاء
بل في نخل جسم من اجزاء الجسم
ح

م

صا

نفسه
الجسم

او موجودا بوجوده ثلثه الاول هو وجد الخلاء فليس من حركة بالارادة او قسرة او طبعه في سائر خاليه في
 سعة زمان لان كل حركة انما هي على سائر ما قطع بعضها متقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في ان في زمان
 ولكن ذلك الزمان سائر ونفرض حركة لغز مثلها في سائر الاول في القوة المحركة فالحركة مقدار المسافة
 في ملاء كغير غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورية
 المعاد في الذي يعني بطول الحركة المستلزم لطول الزمان ولكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا
 ونفرض حركة ثالثة مثلها في مثل الاول ايضا في القوة المحركة والحركة مقدار المسافة في ملاء لغز
 رقيق كالهواء قوامه طفيف قوام الماء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى
 لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاد فيكون المعاد في الحركات
 الحركة ابطاء والزمان اطول وكل كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقل وسواء المعاد في
 القوام معنى قوام الجسم كالماء الذي يكون في الحركة فان كان المعاد في عشرة من معاد في ملاء كالماء
 الثاني بالسكيس الى الماء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاد في الاقل عشرين ايضا من زمان المعاد
 الاكثر في زماننا هذا واذا ثبت هذه المعاديات لزم ان يكون الحركة في الخلاء مع ان لا معاد في عن
 الحركة في لا يحتاج للحركة الى ان يكون الحركة خفيفة ودفعه كلاهما في ساعة كذا ذكرنا فيكون وجود المعاد في
 وعدمه سواء حيث لم يتفاوتت حال الحركة في السرعة والبطء والاختلاف الزمان ايضا في الحركات لان البدنية
 يشهد بان الحركة مع المعاد وان كانت قليلة يكون ابطاء واكثر زمانا من الحركة التي لا معاد فيها
 اصلا واجواب عن هذا الوجه كذا ذكره ابو البركات انه يعني على مقدمه واحدة وهي ان تفاوت
 زمان الحركتين الاخرتين انما هو بحسب تفاوت المعاد في حتى يجاب ان كان المعاد في عشرة كان
 الزمان ايضا عشرة او ذلك اعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاد في انما يصح
 لو لم يكن الحركة لزمانها من حيث هي بمعنى زمانا واقعا بازاها لكانت متعدي لان الحركة من حيث
 هي لا تحقق الا على سائر متعدي يكون قطع بعضها الاول مقدما على قطع النصف الاخر فلا يتصور وجود
 الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي يقتضيه ما بينها يكون محفوظا في جميع الحركات
 وما زاد عليه يكون بحسب المعاد وحسب تلك المقدمة التي هي عليها الدليل والبراهين بقوله والا لكان
 وان لم يكن الحركة غير متعدي لزمانها بل كانت متعديا كان الراية على ذلك القدر الذي يقتضيه
 ما بين الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاد في لاجمع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر
 الراية بحسب تفاوت المعاد في كل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف
 ولا يختلف في السال كالمعرض وسواء الحركة في الماء السليط يكون ساعة لاصل الحركة لا يتعلق بها بالمعاد في
 اصلا كان في الحركة الواقعة في الخلاء كان ساعها بازاء الحركة دون المعاد في وسع ساعات بازاء المعاد

فان لا يتصور ان لا اصل الحركة لان زمان اصلها
 في الزمان يتفاوت بحسب تفاوت المعاد في

الزمان
نفسه
الجسم

المعاد في الذي هو الماء السليط فلهذا التسع تفاوت بحسب تفاوت المعاد في ويكون خففة
 القوام الرقيق من هذه التسع عشر ساعا وسبع عشر ساعا وهي اي عشر ساعا فيكون
 اعشارها ساعا واحدة فيصاف تسع الاغصان الى ما يقتضيه الحركة لذاتها وهي ما قد يكون
 حركة في الماء الرقيق في ساعه وتسع اعيار ما فلا يلزم المساواة بين وجود المعاد في وعدمه
 المتأخر من اشتغال زمان ان الحركة لا تقتضي زمانا لها والا لكانت الحركة الواضحة في ذلك الزمان
 اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان في زمان والزمان ينقسم الى غير
 النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف فرض وقوعها فيه
 اي في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي من الواقعة في النصف بالضرورة
 اذ الحد في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ما بين الحركة لا يقتضي مقدار الزمان
 الزمان بل الزمان كله بازاء المعاد في فتفاوتت بتفاوت وسم الخلف وهذا الجواب الذي هو
 محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما هو ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا
 ان يقتضيه ما بين الحركة يمكن بحسب الامر والى بيان امكان وقوعها في الاغصان التوهم
 ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء او ما يحجب من الامر فكلما كان في حال الزمان الذي يقتضيه
 الحركة فلا يقبل التسمة بالعمل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحركة في جزء من الزمان ونحن
 نقول الزمان عندنا متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالعرض الى اجزاء من اذنه
 انقسام لا يثبت عندنا وكذلك الحركة متصلة انطبقا على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء
 هي حركات كما ان المسافة لا ينقسم الا الى اجزاء متتالية وكل واحد منها مسافة وهذه الحكم لازمة
 من معنى الاجزاء الذي لا يخفى فان سلمنا ذلك الاعتراف بان زمان كل حركة فرضنا الحركات
 اذ اجزاء على اي وجه اريد كان جزءا زمانا وكان طرفا جزءا من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا
 حركة واقعة في جزء من اجزاء المعاد وسواء في زمانها مسافة فيظهر من ذلك ان ما بين الحركة من حيث
 هي صالحة لان يقع الى اي مكان من الاجزاء العرض للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها
 اي لما بينها قدرا معين من الزمان ولا من المسافة بل مقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجود في
 كل جزء من اجزائها فلا حاجة بنا الى عوي ان اقتضيه الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات
 حجة يحتاج الى ابطال اللانتم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان
 لم تلزم من الحركات سواء اجاب في الحقيقة وايضا فان الكلام في المعرض انما هو في تلك الحركة اي في
 اخرها انما بين ما بين الحركة من حيث هي في زمانا حتى يمنع باء بطلان استلزام وجود اسرع الحركات
 اولان ما بين الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان

ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركة
 ربيع الحركات واقعة في
 واعلم ان تصور ان ربيع الحركات متساوية في الزمان
 ان بين الجواب عن هذا الوجه كذا ذكره ابو البركات
 عليه كذا ذكره الفاضل الطوسي انما هو ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا
 ان يقتضيه ما بين الحركة يمكن بحسب الامر والى بيان امكان وقوعها في الاغصان التوهم
 ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء او ما يحجب من الامر فكلما كان في حال الزمان الذي يقتضيه
 الحركة فلا يقبل التسمة بالعمل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحركة في جزء من الزمان ونحن
 نقول الزمان عندنا متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالعرض الى اجزاء من اذنه
 انقسام لا يثبت عندنا وكذلك الحركة متصلة انطبقا على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء
 هي حركات كما ان المسافة لا ينقسم الا الى اجزاء متتالية وكل واحد منها مسافة وهذه الحكم لازمة
 من معنى الاجزاء الذي لا يخفى فان سلمنا ذلك الاعتراف بان زمان كل حركة فرضنا الحركات
 اذ اجزاء على اي وجه اريد كان جزءا زمانا وكان طرفا جزءا من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا
 حركة واقعة في جزء من اجزاء المعاد وسواء في زمانها مسافة فيظهر من ذلك ان ما بين الحركة من حيث
 هي صالحة لان يقع الى اي مكان من الاجزاء العرض للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها
 اي لما بينها قدرا معين من الزمان ولا من المسافة بل مقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجود في
 كل جزء من اجزائها فلا حاجة بنا الى عوي ان اقتضيه الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات
 حجة يحتاج الى ابطال اللانتم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان
 لم تلزم من الحركات سواء اجاب في الحقيقة وايضا فان الكلام في المعرض انما هو في تلك الحركة اي في
 اخرها انما بين ما بين الحركة من حيث هي في زمانا حتى يمنع باء بطلان استلزام وجود اسرع الحركات
 اولان ما بين الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان

على ما قرناه من ان الحركة المخصوصة التي لا يوجد في مسافة مخصوصة فتعجز في ذلك اذ هي باعتبار القوة المحركة
والجسم المحرك والمسافة المعينة فمما ان الزمان لان بدية العمل بحكم ذلك مع قطع النظر عن
معاودة الخروق ثم ان الزمان يزاد بحسب المعاودة فيكون بعض الزمان للمعاودة وبعض
بازا الحركة لاجل الامور المذكورة وموزان الخلاء كما يكون بازاء المعاودة في معاودة على حدة
وما يكون بازاء تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يساوت زمانها فيها بل ساء
ما كان بازاء المعاودة فقط فلا يلزم محذور كما خصه وقد اوجب عن الوجه الاول ايضا انه ينبغي
على امكان قيام كون نسبة معاودة الخلاء المفروضة ولا كنية زمان الخلاء الى زمان الماء ومو
ممنوع لجواز ان ينهي قوام الماء الى قوام لا يمكن ما يوافق منه ولا يكون مما ساقى في كل نسبة
وبان المعاودة قد يكون من الضعف حيث يتبادر وجوده وعدمه بالنسبة الى القوة المحركة كنيته
التي ان من وجوه امتناع الخلاء الجرم لو حصل في الخلاء سواء كان محمولا موحدا او موزنا كان محمولا
بحر دون فرجه بل اخرج لانه ان كان في البعد المفروض لا يتصور في اختلاف وكذا الحال
في البعد الموجود في اختلاف الامثال انما يكون بالمادة فاذا حصل جسم في حيز فان كان ساكنا
فيه لم يخصص من غير مرجح وان كان متحركا عنه لم يتركه كغيره من اجزاء افرس فاما وبها وذلك
ايضا نوع اختصاص بالجزء الاخر وترجح بلامرجح واجواب ان يملك العالم لا اختصاص به بغير دون
حيز فانه مال للاجبار كلها اذا خلاء الذي هو المكان في مقدار العالم فيمكنه فلا اختصاص له بغير
دون حيز لفرط ترجحه فان قيل ليس كذلك في مجموع العالم وحيزه حتى خاب بما ذكرناه بل
الكلام في بقاء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الحيز من الاكسنة الخالية فلما لعل الاختصاص بالاصل
لا اجزاء العالم باجياز المعينة انما يكون للكل والاجسام واسما فان الارض لشيء مثل ان ينضم
في الوسط الذي هو ابعاد الاجزاء عن الفلك وانت تعلم ان الزمان منها في الخلاء بمعنى المكان
اخالي عن الشاغل لان البعد المفروض والوجود لا يصح ان يكون مكانا واذا كان المكان ماليا لاجزاء
كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا لماء العالم الاجزاء انما يتصور اذا كان المكان ماليا للاجزاء كلها
فلا خلاء بهذا المعنى بعدا موحدا واسما والمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف
بمساراته اياه حتى يملك وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لا متحركا
ان لا يمكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا لما عرفت فاجيب عنه بما ذكره من كون تلك البعد مساويا
للعالم وكون اختصاص اجزاء الاجزاء بالمسار من الخلاء وتلك القوة التي لا تسكن من تلك
الوجود اذ ارمي حيزا الى فوق فلا معاودة للماء لذلك الجرم عن الحركة لوصول الى السماء فذلك لان
صعوده اليها انما هو بقوة فيه استنادا من العاشر فلك القوة ما دامت باقية يكون الجرم حركا نحو

قدرا

يتفاوت حيزا وتفاوتا لا يتفاوت
المعاودة فلا فرق في تفاوت
الامور

المتفاوتة

سكن

ومما عني تلك القوة لا تقدم بذاتها بل بمادتها الماء الذي فاذا كانت المسافة حالية لم يعدم
القوة حتى يصل الى السماء ومو بوط بالمسافة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على صحة ما
نعم كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ ح لم يكن هناك معاودة ما يتبع من الوصول الى السماء
ولا عني وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو طلاء معاودة
وجب صفات الميل القسري في بطلان يكون مع ذلك فيما بينهما خلا كثر وفي صحة المصنف
وفيما عنيها اي من المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدوم القوة القسرية سواء الطبيعة المعلومة
في ابتداء الحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى يتقوى قباله هذا على رايهم واما عنيها فكل شئ
الى الغالب الجوار وربما احتج الحكيم على امتناع الخلاء بعلمائنا حيث لا اولي الزرافات جمع
سراة وهي الاية الضيقة الرأس في استنباطها نسبة ضيقة وسمى بالارضية اب وزاد فانه اذا امتزج
تلك الاية ماء وفتح المدخل فخرج الماء من الثقب الضيقة واذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج
والنزول وليس ذلك الوقوف ان المانع ان طبعه يعني نزوله الا انه لو فزع الماء مع كون
المدخل مسدودا لم يزل الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ لم يدار ما خرج من الماء
يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقب في استنباطها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب
منها ودخل الهواء من جانب اخر الى الزرافات جمع ذرارة وهي بنوة مملوءة من بخار
يحمل احد شطريها دقيما وتحتونه ضيقا جدا ويجعل شطرا الاخر غليظا وتحتونه واسعا ويسوي
طول تحت يكون غلظه مائلا لتحتونه الواسع فانه اذا املت تلك البنوة ماء ووضع الحبة
على مدخلها بحيث يسد لم يخرج الماء من الطرف الاخر ثم انما يتصور ما يدخل تحتها فيها لا يدخل
الماء من التجويف الضيق فوجبا بقوة وتقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك البنوة خلاء لك ان الماء
يشغل به بقدره اي كان يعمل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل تحتها فيها فلا يخرج عنها وتوط
بشهادة الجرم اذا وصل الى حيزه من الماء في البنوة لا امتناع الخلاء الثالث ارتفاع الجرم الى
المصفاة انما هو اذا وصفت على الجسم من اعضاء الانسان ثم مضت فانه يرتفع الجسم
داخل الجرم واسم الا ان الانسان سوانه بقدر ما يمتص من الهواء ويخرج منها اي من الجرم يستخرج
ذلك الهواء المخصوص المخرج منها ما علموا من الجسم فترأى اسبابا عاقرة باضرة دفع الخلاء و
وجوب تلازم سطوح الاجسام فاذا انما الجسم على احد مدحيت لا يكون بينهما متقدرا خلو
الهواء ثم مصفنا بالمسار الجدي لان الهواء لا يخرج منها ولا يخرج منها بعضه وينسب اليه
فيتملاء واذا وصفت الجسم على السندان وضعا لا يتبع منه متقدرا ثم مضت معا قرا ورفعت الجرم فانه
يرتفع السندان باسرها الى الاربعة وكذلك يرتفع الماء الى البنوة فانه اذا غشي احد طرفيها

في المسافة
تقديره

الان لا يمكن تدبير
وانما اعتبر ضيق رأس
لا يدخل فيه الهواء

حج

من داخل الى الثقب الضيقة ووضعت
على الارض ثم جئت تحتها

ريف

في الماء ومنه لا يخرج الماء الى الماص مع نفاذ القضاء طبع النزول دون الانساج وما ذلك الا
الان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب اشراج الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص بعد سطح الماء
لضرورة من الخلاء انما حاصلة ذلك انما وضعت الابوة مسدودة الراس او حصة مستوية في المادة
تحت كمن الابوة في داخل المادة وبعدها خارجا عنها وسدودا راسها تحت لبد خلاء
ولا يخرج عنها وذلك بان سد الخلل بين غلق المادة ووالابوة سد لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا
اخذنا الابوة منها اكثر مما كان تحت لا يخرج شيء من الهواء عنها المكسرة العارضة الى خارج واذا
اخرجنا عنها بحيث لا يدخل منها شيء من الهواء المكسرة الى داخل ولو لم يكن انما ملوكة بالهواء
وما فيها من الابوة بحيث لا يعمل شيء اخر لم يكن كذلك اي لم يكن بالداخل الى خارج ولو لا انها تجل
خلاء كما يكون شاعلا لها باليا لم تسكن بالافراج الى داخل فذلك على اشراج الداخل وانشاج
الخلاء مقار الجواب ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا يند التقطع بالاشراج الخلاء بل اذا
ان يكون فاذا ذكرتم من الامور الغريبة بغير تغيير لاشراج الخلاء فكذلك لا تعرف بخصوصه فهي
العلامات المذكورة امارات معجزة للظن لا براهين منتهى للقطع بالمطالع المصنوع واعلم ان
الامارات اذا كرت واجتمعت بما اقتضت النفس فاذا دلتها متناحدا لا تنفع بالاشراج الخلاء
فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا ولن يمكن ان يندم عن ما يتبين كيفهم في ثبوت هذا الخلاء
عندهم فسرور على القول بالخلاء الاول من قال منهم من جعل وجودا فاذا دخل البعد
للوجود عندكم مادة الجسم والا اي وان لم عمل في مادة خلاء اي بعد وجود مجرد في نفسه عن المادة
سواء كان مسفولا بعد جسمي مخلوقا او غير مشغول فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله ماصا فاما
من ان حقيقة الخلاء عند العالمين ان كان بعد موصوم ان يكون الجسم بحيث لا يتلاقى ولا
يكون بينهما ايلابيتها كما في منهن من التامس الخلاء اعني البعد الموجود مجرد في نفسه عن المادة
من خزان لا يلاء جسمه فكون خلاء معنى انه بعد مجرد عن المادة ولعن ان كان خال عن المتاعل
ومنهم من لم يجوز فكون خلاء المعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين غيره
من قال السطح انما بين اطراف الخلاء على هذا المذهب بعد موجودا مجردا في نفسه عن المادة
وقد انطبق عليه بعد الجسم فذلك عدان الان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الان عليه واما على
القول بان المكان هو السطح فليس هناك البعد الجسم الذي سوف داخل الكون الثالث قال ان
ذكر ان الخلاء قوة جاذبة للاجسام الى فوق فان الخلاء في الجسم يسكن الخلاء في اخذ اعني
ان سفر في اجزائه وما داخل الخلاء ويعتد ذلك الجسم في الخلاء في التوق والجوهر على ان ليس في الخلاء
قوة جاذبة ولا دافعة وهو الخلاء اعني المراد الثالث في الكليات

ولذلك تجس الماء في الرقاقات ويجذب
في الرقاقات كما مر وقال بعضهم
قوة دافعة للاجسام

كيفية

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي اظهر
للموجودات الا انه قدم لكم عليها لما مر من الكليات والمجرات وفي مقدمه ونصول
اربعة اطلق في تعريفه واقامه الاولى انما تعرفه فانه عرض لا يقتضي الشيء واللافتة اقتضا
اوليا اي بالذات وهو واسطه ولا يكون معناه معقولا بالعباس الى غيره وهذا التعريف لم يمتص
لكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها لمسا طبعها على القول انشاج وتكلم من امور متناهية لا يجد
اصلا ولا رسم رمتا كما وكوز لمعناها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون ذلك
اجل ما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوز ليس عرض فان الجوز والعرض
متساويان في المعرفة والجنس فلا يجوز ذكر احد سائر تعريف الاخر ولا ان يقال الكم ليس كس ولا يوزن
الى اخر المقولات لانها ليست اجل من الكم ~~فان~~ حتى يوضح في تعريفه قوله عرض متناهية
كلها واحذر ببولنا لا يقتضي العدم عن الكم فانه يقتضي الشيء لذاته وبسببها واللافتة عن الوجود
والهبط المتضمن لما عند من قال انها من الاعراض ان على القول انها موجودة ان في الخارج
والاعراض القول انها من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا البعد لعدم دخولها في العرض كما مر في
الاشارة وبقولنا اقتضا اوليا عن خروج العلم معلوم واحد بتوسط حقيقة والعلم معلوم
فان العلم الاول يقتضي اللاتمية لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلوم والعلم الثاني يقتضي
كذلك فلو لا يستد اقتضا بالاولى كحرف على الحد مع انها من مقوله الكيف وبما لا يجازي احذر
بالبعد الاخر وهو قولنا ولا يكون معقولا بالعباس الى غيره عن البت اي عن الاعراض النسبية فانها معقولة
بالعباس الى غيرها واما الكليات فليست معانيها في اشياء متباعدة الى غير المتفاوت من انما لا تنطبق
لذاتها النسبية وقد ذكر بعضهم في موضع البعد الاخر قولنا ولا يوقف تصورده على تصور غيره فان
الاعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكليات فانها قد يستلزم تصور
تصور غير ما كالا ذلك والعلم والعدم والشهوة والعصف وتطايير فانها لا تصور بدون معلوم
اعني المدرك وللعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلوم لها
كما في النسب بل تصوراتها موجه لتصورات متعلقاتها فانما خفل العلم او لام نذكر متعلقة وكذا الحال
في الكليات المختصة بالكليات كالاستسامة والاشياء والتلبيس والترس وكما كدرة والكيفية
واحد من علم يخرج الكليات المكتسبة الجرد والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكليات
المحسوسة والكليات النشائية والكليات المختصة بالكليات والاستعدادات التي الاستعدادات
وما اخذ الجسم في هذه الاربعة هو الاستعداد والشيء ومنهم من اراد ان ياتي بالترديد بين النشائية
فذكر وجودا اربعة الاول وهو وجود ما اي الكيف اما ان يحقق به او لا يحقق وهذا الذي

الكليات

بالكم

لا يختص الكمال بما محسوس الكمال جدي الحواس الظاهرة اولاد هذا الذي لم يحسبها اما استعداد
 نحو الكمال والكمال في هذا الاخر هو الكليات المتباينة قلنا ولم قلنا ان الكمال خارج من التميز والكثرة
 المتباينة ولم نثبت ذلك الكمال لعدم ذواته لا تنس فان ملاخصه في كماله لا يكون محسوسا ولا يكون
 حقيقة استعدادا جازان كون كنهه غير محقق بذواته لا تنس من الاجسام عامة اذ لا يجد فاما لا يكون
 طبيعيا عليه ولا حذو القوة التزديد لان من وجوه احصه قال ابن سينا في السار الكليات ان فعل
 بالشيء اي ان صدر عنه ما يشبه محسوس كحرارة فانها تجعل ما يحاويها حار كما سواد فانه
 يلقى في العين وسوئها خلاف الشغل فان فعله في الجسم هو الحركة وليس خلا قال الامام الرازي
 في الصريح من ان سينا بافراح الشغل والحركة عن الكليات المحسوسة ثم انه عند شروع في الكليات
 المحسوسة نص على ان الشغل الحقة منها اذ لا يكون داخلها في الكمال لان مقوده اخرى سوى الكيف والكم
 او داخلها ايضا في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقود وهذا كما ذكرناه من كلامه والاول ان لم
 يفعل بالتبعية فان تعلق الكمال فذاك هو المحسوس الكليات والاول ان لم يتعلق الكمال فليكن اي فيكون
 للجسم اما من حيث كونه جها طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانعالية اعني الاستعداد او انشائية
 اي من حيث ان جسم ذو من هو المحقق بذواته لا تنس قلنا لم قلنا ان الكليات المحسوسة كلها
 بالتبعية فانه مجموع كنهه ونقصه في الكمال الكلي الشغل الحقة كما عرفت ولم قلنا ان فيه اى غير
 المحسوسة من الكليات ليس كذلك اى ليس فاعلا بالشيء فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا في
 طبعات الشئ ان لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتبعية فلا يصح التفسير المذكور لافضلية ان
 يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكليات المحسوسة السالفة من وجوه المحسوسات فلو رجع
 الشئ ان حال الكليات اما ان يتعلق بوجود الشئ ذلك ان كون الشئ من الاجسام من حيث انها
 انها ذوات الشئ ولا يتعلق بوجود الشئ ذلك ان يكون والى ان ان يتعلق الكليات اولاد يتعلق
 بها والى ان الاستعداد او فعل قلنا ولم قلنا ان لا يجز اعني الفعل هو الكليات المحسوسة لواز ان
 يكون كنهه سويتها هو الفعل ون الاستعداد ولا يكون محسوسة لاربع من تلك الوجوه وقد ذكرنا
 الشئ ايضا لكنه زينة بالاستعانة ان يقال الكليات اما ان يتعلق بالشيء كما مر اولاد والى ان ان لا يتعلق
 بالاجسام بل بالحواس ويتعلق بالاجسام والى ان من حيث الكليات او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام اما
 من حيث كنهها او من حيث طبيعتها والشم الثاني هو الاستعداد نحو الفعل والانشاء والاشي
 باقية وهو امر في الرتبة الثانية من ان لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلا بالشيء الى اخره مع انه لم يثبت
 بما ذكرنا في السار ان لا يصح الكليات المحسوسة بالاعداد العادية للمجذبات فان هذه الكليات كالدرجة
 مثلا غير مندرجة في التقييم لانها غير عارضة للاجسام **الفصل الاول في الكليات المحسوسة**

نوع

او الانفعال

في كليات محسوسة

تقدمها لانها اظهر للاقسام الاربعة من ان كانت واحدة اي بانه في موضوعها بحث يعرفها بانها كنهه
 الذميمة وحلاوة العسل تحت الانعاليات والاول ان لم يكن الانعاليات واحدة كنهه او جعل حمرة
 الحجل فانه لا تحت الكليات الاولى ذلك الاسم الذي هو الانعاليات هو المحسوس الاول
 انها محسوسه والاجاز من الفعل الحسية وسبب الانفعال وسببها انما لا يابى به للمراج الباع
 للانفعال ما يذهبها كحلاوة العسل فانها تكونت في سبب مزاج الذي حدث بانفعال مع
 مادة او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة بسيطة لا يتصور في الفعل فقد توجد كحرارة التي
 هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والخل فان وادها ما يذهبها لمزاجها المستند من الفعل
 وقع في موادها ولما كان التميز الاول يتوعد للانفعال من وجه واحد ما يذهبها لمزاجها لم يذهبها
 سمو التميز الثاني انفعالات وانما اثرات المتخولة الفاعلة صميت بها لمزاجها المعتمد
 الكليات الراية وتبينها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب افرق التميز بالانفعالات ومعنى
 التميز الثاني ان يشارك التميز الاول في سبب التميز بالانفعالات كما اشار اليه لكن حاولوا التفرقة بين
 التميزين في تميز التميز الثاني اسم حس الذي هو الانعاليات بينها على تصور منه لما قلنا من سيرة
 روالها كما لا يكتفى في كليات المحسوس بل ان من نقص من الاسم شي اطلق عليه الثاني وانواعها
 اى انواع الكليات المحسوسة خمسة تحت الحواس الخمسة الفاعلة الاول للموسسات المسماة باوائل
 المحسوسات لوجوه احد ما عموم القوة اللازمة اذ لا يخرج عنها جوار ان اولاد بناء باعدال مزاج فلابد
 به من الاخر وعن الكليات المسماة اياه فذلك جعلت بذاتها يتنشر في اعضاء وآثار الماء
 فليس في هذه الرتبة من الضرورة فقد جعلوا الحيوان كالحارطين العاقلين لانهما لا يميزون ولا يميزون
 لحاسة البصر وانما ان الاجسام العنيفة لا تخرج عن الموسسات الكليات الملونة وقد خلطوا عن سائر
 المحسوسات والاشياء ان الاجسام تتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الاولاد لئلا يشغل
 الحاسة به فلابد ان كنهه البصر على شئ وفي الذوق يتوقف على رطوبة لغاية خالية عن الطعوم والشم
 يتوقف على جسم نيكيف بالرائحة او بخلط اجزاء من عالمها والسمع يتوقف على عمل الصوت
 اذ فلابد ان يكون في شئ خاليا عنه بخلاف السمع فانه لا حاجة به الى توسط حتى لم يزل خلوه عن
 الموسسات وقد اى في هذا النوع معا صدمته لاولاد في اجزائه كان الموسسات سميت
 اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكليات الاربعة اعني الحرارة وما تباينها والرطوبة واليبوسة
 سائر اوائل الموسسات لثبوتها للبياسط العنيفة ومحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذا
 الاربع وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاحتمال في كون
 وجوده وفيها اى في اجزائه باحت خمسة احد ما في جميعها قال ابن سينا في الشئ احرارة تعرف

حسوت يميز الوجهين فيها لانها لا تعرف والى انما سميت

في الماء احاطة الى الهواء لا يفرق بين افراده المتماثلين وان فعلها في البض حال في التوام لاجمع فان النار
 يحركها بها وجب غلظان قوام الصفة والياض للانقسام منها فعد كان جازما قبل ان يترك الحارة فيها
 في بعض النسخ ومنتزعة عن قرب اي سترق النار البض عن قرب بواسطة التغير كما يحتمل
 اي ما بحث الحارة كما يقال الحارة الحارة بالمثل كالنار مثلا يقال ايضا لا عس حارة بالمثل اي حرك
 ولكن بحسب ما بعد مائة البدن الحيواني والتاثير من اي ثلث البدن من ذلك الشكالادية والاعذرة
 الحارة وليس مثل ذلك حارة القوة وكذلك الحارة يطلع على البدن بالمثل والبارد بالقوة و
 لم في حرفة اي حرفة الحارة والبارد بالقوة طرقتان الاول البقرة وهي طامسة والثاني الحارة بالمثل
 من حرفة اربعة قبل اللون اي يستدل باللون فان الباص على البرودة والحركة على الحرارة والقوة
 على شدة البرودة والصفره على اقل الحارة وكل ذلك على طرقة دلالة اللون الابدان على احوال
 امرتها كما مضت في الكتب الطبية ومواضعها اي الكسب الاستدلال باللون اصف الوجه وستر
 بالبطيخ على السجى في الطعوم والراحة فالحارة منها على الحارة والليونة على البرودة وسرعة الانفعال
 مع استواء التوام وانما الناعل فان احسن اذا تساوى في التوام وكان احدهما اسرع انفعالا في
 الحارة والبارد دل ذلك على ان في الاسراع كونه تفاعل المؤثر الخارج في ان يترك ارفع قوة فان
 الاقوى قواما اذا الفعل اسرع كان ذلك على الكيفية المعاصرة للفاعل والما الاصفى
 فليس سرعة انفعاله والعل كونه معاصرة لجواران يكون سرعة انفعاله بصفته قواما تالك
 الكيفية بالصراب ان الحرارة الغريزة الموجودة بين ابدان الحيوانات والحركة الكبرية
 من الاجرام السماوية المهيمنة والحارة النار انواع محالة بالماينة لاختلاف امارا اللازمة للذات
 على اختلاف طرقاتها في الحينة فيفضل من الشمس في غير الاعشى من الاضداد بما لا ينعط حركاتها
 ان كانا بالماينة والحارة الغريزة المهيمنة لاشياء اسهل السبب متعادلة ومدافع لحرارة النار
 التي لا تلامس الحيوة فان الحارة الغريزة اذا حاولت ابطال اعتدال المراح الحيواني قاده الحارة
 الغريزة اشد متعادلة حتى ان السوم الحارة لا يدفعها الا الحارة الغريزة فانها لا تلبث تدفع
 بها ضررا الى الوادد تحرك الروح الى دفعه وتدفع الحارة ايضا من البرد الراد بالمضادة خلافا
 البرودة فانها لا تادع البارد بل تادع الحارة بالمضادة فقط فالحارة الغريزة تحي الرطوبات الزرية
 عن ان يستولى عليها الحارة الغريزة ككل ان النار في حاله لها في الماينة ومنهم من جعلها في الغريزة
 والثانية من جنس اي نوع واحد فان الامام الراد قال والذات عند ان النار اذا خالطت سائر
 العناصر فادها بطيئا ونقصا واعتدال قواما ولم يبلغ في الكثرة التي تحث بطل قوامها وحركتها
 ولم يكن في الغلة بحث بغير عن الطبع الموجب للاعتدال فحارتهما في الحارة الغريزة وانما كانت

الحارة
 ل

واحد

واحدة الغريزة لان ذلك الغريب كاول التعرق وكل الحارة الغريزة افادت المركب من الطبع والنفخ
 ما يصرحها على الحارة الغريزة تعرق اجزاء بين الغريزة والغريزة النارية ليس في الماينة بل في كون
 الغريزة داخل في ذلك المركب دون تلك الغريزة حتى لو توصلت الغريزة داخل في الغريزة خارجة عنه
 لكان كل واحدة منهما يعمل فعل الاخرى والى انفعاله الشا لمصنف بقوله فالغريزة هي الحارة النارية
 التي خرجت عن حركتها واستنادت بالخرج من اجامعة لا يصلح اليها نام من اجزاء المركب فاذا
 افادت الحارة الغريزة او البرودة تغريتها اي تعرق اجزاء وتغيرها عن اعتدالها عن غريزتها ذلك التعرق
 والبقية والفرق بين الحارين الغريزي والغريب ان احدهما يجرى المركب والاخر خارج عنه مع كونهما
 متوافقتين في الماينة بل بعضا ان الحارة تحدث الحرارة والبرودة بجمعة وقد اكدت اليه
 اشار بقوله قيل اذا كانت الحارة تحدث الحارة يجب ان متجن لافلاك سخونة شديدة جدا لو اسلم حركتها
 السرعة وتحتل لها وتها الواسعة الثلثة التي هي في وسط الارض والافلاك فزلة القطر في البحر المحيط
 فيصير هذه المساحة كلها بالتدريج نادا لا يستل سخونة الافلاك على صلح مصاعدة كوة الاية اياها
 في تحيئتها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجودها من المتعدي
 الذي هو الحارة من وجودها في فلاكها مع فلاكها لا فلاكها بسبب حركاتها فلاكها في النار
 وليست العناصر تحرك على سبيل التبعه فانها للمادة سطوحها لا تحرك الحارة الافلاك فيكون فلاكها في بعض
 على اجواب النقص والحاصل ان متفرقة النار ومحب النار سلطان المسان فلا يلزم من حركتها حركه
 الاخر فاذا اجرام الافلاك ليست متخفة بكمالاتها ولا تحرك العناصر حتى يلزم سخونها بوجه ما ولم كلام تقص
 لهذا الذي ذكره منها من ان العناصر لا تحرك الحارة الافلاك فيسلك في وقتها بمرارة ثم قال النار
 تحرك بقية الفلك ليس التحرك متساوي ان يكون بالثبوت فيمنعها مادة السطح فان الافلاك عند من
 تحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها يكون متبينة بسببها فالاول في الجواب ان حال النار تحرك
 مشية الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار جوب سخونة الباقي لان برودة طبقة الزهريرة
 نعاومها كما مضت البرودة فيل يعدم الحارة لا مطلتا بل عما من شأنه ان يكون حارا واعتر
 هذا القيد احرا ناعن الفلك فان عدم حرارته لا يفسد برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا وعلى
 هذا فالسبب منها قابل لعدم الملكة وبطله اي هذا القول انها اعني البرودة عكس كالحارة والعلم
 لاحسن بالضرورة لا يقال المحسوس حال عديم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرد يشد
 ويصنف ويعدم وذات الجسم باقية كاليها فانما تخش من الماء بردا شديدا جدا ثم يصنف ذلك البرد شيا
 فشا الى ان يعدم بالكلية مع ان جسم الماء باقى هذه الاحوال على جوسه الذاتي فلكون البرودة امر
 بل الحانها كونه موجودة مضادة للحارة من شأنه ان يجمع بين المتساكنات وغير كما فعلنا من بسينا

فالتفاوت

من اجاب

البرودة

البرودة كونه
 شيا لا يعدم
 بالكلية مع ان
 جسم الماء باقى
 هذه الاحوال على
 جوسه الذاتي
 فلكون البرودة
 امر

المقصد الثاني في الرطوبة واليوسه وفيها مباحث الاول هو ان الالتصاق اي كينه متضمن هو
 الالتصاق باليوسه وسهولة الالتصاق عنه فذا هو المختار في نفس الرطوبة عند الامام الرازي قال ان اذا كانت
 الرطوبة عبارة عما ذكر يجب ان لا يمتنع الالتصاق بالرطوبة ما هو صنف القسا فاما اذا كان الالتصاق يكون
 معلولا للرطوبة كان شدة وقوة والى على شدة علته وقوتها وذلك بوجوب ان يكون الصل الرطب
 من الماء لان الصل اشد التصاقا منه فاما اذا اعتنا فيه الاصبح كان بالمرئ منه اكثر مما يدر من الماء واشد
 التصاقه وكذا الحال في الدمن ولا شك ان كون الصل في الدمن اوطى من الماء في يوسه اي الرطوبة
 كينه يقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة ركبها وذلك لان الماء وصفان احدهما ما يقتضي سهولة
 والانتقال الالتصاق والمان ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وركبها ولا شك ان الماء يوصف بأنه رطب باعتباره
 واحد من الماء الوصفين فاذ بطل الاول فبطل الثاني قلنا سواء الصل اديم التصاقا واشد التصاقا
 من الماء لا سهل التصاقا منه ونحن لم نعتبر الرطوبة بنفس الالتصاق حيث نلزم ما هو اشد واقل في
 فاللزام من ان يكون كنه التصاق الرطب وليس الصل والدمن التصاقا من الماء بل بالمرئ بالعكس
 وايضا قد اعتبر في الرطوبة الالتصاق وليس الصل اشد التصاقا من الماء فلا يلزم كونه رطب
 ويرد ذلك انما عراض ايضا في نفسه كونه سهل الالتصاق لانه اذا كان شكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل
 لطوئه لزم ان يكون ما هو اديم شكله رطب وليس كذلك لانه اديم شكله ايتن فاجوبوا بكم
 فاجوبوا بنا وايضا فسهولة الالتصاق محتملة في جميعها والصل وان فرضنا انه سهل التصاقا حتى انه
 في سهولة الالتصاق على الماء لكن ليس اتصاله فعل بقدر كون الصل كنه التصاقا من الماء ولا يلزم
 اوطى اذ ليس سهل اتصاله ثم نقول بطلن تنبيه اي تنبيه ان سينا للرطوبة بسهولة الشكل وركبها
 انه يوجب ان يكون الهواء رطبا بل ان يكون رطب من الماء لانه اذ هو ادم فاقبل للشكل الغريبة
 وركبها بسهولة والتفتوا اي الجهور على ان خلط الرطب اليابس عند اليابس استساكا عن التماسه كما انه
 يمتد الرطب استساكا من السيلان يجب على ذلك التقدير ان يكون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء
 بالراب عند الراب الاستساك عن الفرق وبطلانين لان خلطه برزده شيئا وتفرقا وربما افرقا
 ان النار لا يمتد عندكم وهذا الفرق الذي ذكرته للرطوبة بوجوب كونها رطبة من الماء لانها لا تفرق
 فوالله من الماء والهواء ايضا فيكون سهلا قبول الاشكال وتركها منها واجوبا منع ذلك في
 النار البسيطة اي لان النار الغريبة البسيطة سهلا قبول الاشكال من الماء وان ردة القوام بعد
 كما في في هو الشك في لزم ان يكون الا اقل سهل قبوله فاما عند من النار ليس صلبا بل هو مركب
 من الهواء واخلط به فخر ان يكون هو قبول الاشكال تركها بسبب احتفاظ الهواء فلا يلزم كون النار
 رطبا فضلا عن كونها رطبة الغاصر وايضا في المباحث ان الرطوبة عبارة للسيلان فاجوبوا

اي هو الالتصاق وجب
 ان يكون اليوسه
 كانهما في الرطوبة
 كونهما

الاسهل

نذكر

عن مزارع الاجزاء سواء كانت متصلة في الحصة ايضا متواصلة في الحصة او كانت متواصلة في الحصة ايضا
 وقد وجد السيلان هذا العنصر فاليس رطب كالماء السيلان مع كونه ابا بالطبع ويوجد ايضا في هو
 رطب كالماء السيلان في المختص ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متواصلة في الحصة
 متواصلة في الحصة لرفع بعضها بعضا وعلى هذا العنصر لزم ان لا يوجد السيلان في الماء على اي حكم
 لانه متصل واحد في الحصة والحسن والتفت ان اليوسه يعامل الرطوبة انما هي على عكس الالتصاق
 والاقبال اي كينه يقتضي عكسها على العنصر الاول للرطوبة او عكس الشكل وركبها كينه يقتضي ذلك
 على العنصر الثاني اي ما قال الامام الرازي لعل الامر في ما يقتضي اليابس ان يقال من الاجسام التي تسمى
 ما يسهل بفرقة ويصعب اتصاله بالذات بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يفرق اجزائه ويترك
 بسهولة وهو اليابس في يوسه من كنهه التي يكون الجسم بها سهل التفرق عن الاجزاء واما في الحصة
 سهلة لانها في اجزاء الصفة القليلة التي يكون كل واحد منها عكس التفرق في نفسه وهو التماسه
 ومنها ما هو العكس لما ذكره في فصل الاتصال ونصيب بفرقة وهو الاخر قال بل ما وجده في مباحث كونه
 ان قررة الثابت في الكلام منقول من المباحث المشرقة وليس فيه ذكر اللزج في التماسه المنسوب
 الى الثابت والمذكور في المختص ان الاجسام المتصلة ما تفرق بسهولة ومنها ما ليس كذلك والساكن
 هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغارا لا تقوى على الحس على
 اذ كل واحد منها متفرقا ويكون كل واحد منها صلبا عكس الامكان ولكنها متصلة بحالات سهلة
 الا تفرق وهو السس وايضا ان يكون الجسم في طينة تلك الحالات وهو اليابس واعلم ان للرطوبة
 كنهه فراجعه لاسيما فان اللزج هو الذي سهل فكيفه اي شكل اريد ويصير لزمه بل يمتد متصلا
 مركب من رطب ويا س شديد الالتصاق والامتزاج جدا فاستساك من اليابس اذ عانه من الرطب المشر
 صلب اللزج وهو الذي يصعب فكيفه وسهل بفرقة وذلك سيب غلة اليابس فيه وفله الرطب
 مع ضعف الامتزاج ومنها مباحث الاول في بيان البلية والخفاف فتقول ان اجساما رطبا ومثلا
 ونسختا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة اللزجة بما تقدم والمبتل هو
 التصاق بظاهرة ذلك الجسم الرطب والمتنقع هو الذي يمتد ذلك الرطب في عتمة وافاده لنا فالبلية
 هو الجسم الرطب الجوز اذا جرى على ما مر جسم لغز والخفاف عدم البلية عن شئ من سانه وقد يطلق كل
 من الرطوبة والبيلة على الاخر التماسه ان اللطافة تطلق بالاشراك على معان اربعة الاول ردة التماس
 وهي العتمة سهولة قبول الاشكال وتركها والثاني قول الالتصاق الماخرا صغرة جدا الثالث سرعة
 الالتصاق الرابع الشايفة والثاني تطلق على ما يدره المعان الثالث ردة التماس رطوبة الماخرا لانه
 لرطوبة الدمن الماخرا لرطوبة الدمن فالرطوبة جنس تحتها اربعة وزعم اعوان ان ما يمتد واحدة النوع

ير

من فوق وكان النوق والتحت كالحال وما ذكر من حال المستقيم لا يخرج النوق والتحت عن كونه فوق
او تحته بل يصير وجهه الى النوق وقناه الى التحت ثم نصف النوق والتحت حسب توصيفي
اعتبارين اعني كونهما قداما واما باقي الجهات فلا يماز بينهما بالطبع ومي يتبدل بحسب الزمان
وقد حال اذا فسر النوق والتحت بما في السما والارض لم يقتضيهما تبدل بخلاف ما اذا فسر بما في
راس الانسان وقدمه بالطبع فانها يتبدلان معا كما اذا قام شخص على طرف واحد من الارض
فان راس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي لراس احدهما يلي قدم الاخر فيكون
ذلك الجانب فوقا والغاس الى الاول ومما للغاس الى الثاني وكما بان قولنا بالطبع ليست
للقدم مل يستعمل الفعل المذكور معناه ان راس كل شخص وقدمه نسبة طبيعتهما مع الجسم في الاول
والقرب ولا سيما اذا فرضنا قدم احدهما من الشخص حيث راس الاخر لم يكن على الجسم الطبيعي
بل كان ذلك انكساره واذا ثبت ان الجسم الحقيقه انسان اعني الصاعد والهابط وما عداهما
اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضى هذا قسم لقوله انواع بحسب انواع الحركات اي وجعلها بحسب
انواع الاعتمادات بحسب الجهات امر واحد افعال لا اختلاف في التسمية فقط ومي كبقية واحدة
بحقيقة تسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل مثلا والعلو منه ومن على ذلك حالها بالنسبة
الى سائر الجهات وقد جمعت الاعتمادات الست في جسم واحد قال المادى العالون بالاعتماد من
اصحابنا اختلفوا افعال بعضهم الاعتماد في كل جهة سوى الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات
الماستفادة او متماثلة فلا يقتضون اعتمادا في جهة واحدة الى جهتين اذا ما افتدوا فلا يجهتا
ولا الى جهة واحدة اذا ما سئلان فاستمع اجتماعهما ايضا وقال اخرون الاعتماد في كل جهة ولجود
والقدرة في الستة دون المسمى على هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد
وسواختار القاضى الى كبر ويدعو الاشياء اصول اصحابنا العالين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا
بضله الاعتمادات المنزوع على تعدد ما كما ذهب اليه الطائفة الاولى لما اجتمع لا متضاد اجتماع
المضادين ولكنها قد يجمعون من الاول الى اخره من اجزاء متساوية الى فوق فانه يجزئها مدافعة
بابطه وسوطه والمعلق به اي بذلك الجسم من اسفل الجاذب اليه اي الى الاسفل بخلافه مدافعة
صاعدة ضرورة فانه يحس من اعتماد الى جهة النوق وميلها ليلاليها الثاني ان الجسم الذي
يجاذبه انما يتساوى الى جهتين فانه يجزئها من احد منهما في جهة واحدة ومتساوية الى خلاف جهة
فقد اجمع في اعتماد الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم
واحد ثم قال المادى ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة ولكنها
متساوية فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول بعد من القول بالاتحاد الذي اخبره القاضى فصار له القول

وخلقا

منه في كل جهة

العام مع زيادة على نقاط البعد فان العادة عاقلون عنها وان امكن تطبيق اعترافه على آية انما
الجهات في البعد وبمسطرة وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكره في بيان ذلك
الاختصار ليس لي الا الوجه الاول العام فانه اعني غير متزوج اذ ليست للجهات الحاصلة من مخالفة بالماء
ولذلك قد تبدل الجهات فيصير الجسم شاملا وبالعكس العدم حلقا وبالعكس وسوط واذا استلحق اللسان
صار فوقه قداما وتحت خلفا وبالعكس الحال اذا استلحق فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار المذكور بحسب
جهة اى تبدا جهة حقيقه لو وجدت جهات غير متساوية ان غير محصورة بحسب الخاص ما وصفا عظمى
تخص واحد او ضاع فانه اذا ادخل على نفسه بجهة لا تحصى الى المراتب في الخارج فانه ليس في الجسم
بالفعل لما مر من ان ليس فيه عذرا الا الاجزاء التي يسهل الجوارس الفردية والاعتماد المفروضة لانها بما وعلى
تقدر وجود البعد في الجسم فليس اعتبارا للقاطعات على قوائم امر او اجبا في محض الجهات وحسب قول في
المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعة متساوية ومن بعد اي طرفا وجهه بحسب سطوح الستة
وخطوط الاشياء عشر ونقط رؤياها الثمانية قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متماثلة المتداك
ستعرف وجب ان يكون للامتداد الخطوط فان سما جهتان له وللامتداد السطح اذ كان مرصعا
ايده من الخطوط المحيطة وان اعتبرنا السطح مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهات متساوية وعلى
هذا قياس الجسم المسطح غير متساوي السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فلكم كيف سلا
سطوح ستة وخطوط ثمانية ونقط ثمانية واعتبرت السطح فقط كان جهات متساوية وان اعتبرنا
معها الخطوط كان ثمانية عشر وان اعتبرنا معها النقط كان ستا وعشرين قال لاجه بالنقل
لله ايتزه والكورة وجهاتها القوة غير متساوية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط
المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منها جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام
يدل بصرحة على ان جهة الجسم قايمة في كيف يقتضيه حركه الجسم الى الجهة للوصول اليها اذ القرب منها
كالمساق في ذكره وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متساوية وهو مناف لكون النوق والتحت
جهتين حقيقتين عظاما فان لم يكن ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة و
مطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصود الحركات المستقيمة على استقامته عليه
واما مطلق الجهات فينبول الاطراف المتساوية لكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها
واقه اذ الجهات المطلقة فيسمى اسمائها وانما حلقا بان النوق والتحت اعني من الجهات المطلقة
حقيقان لانها جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنقريه بطبيعتها يطلب النوق
ويهرب عن التحت كان نار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهما ان لجهتين لا بعد
اصلا فان القائم اذا صار مكوثا لم يهرب الى راسه فوقا ولا الى بطنه من راسه من تحت وحسب
حقوق

باط

الوجه الثاني ان الجهات الستة هي التي هي الجهات الحقيقية

الوجه الثالث ان الجهات الستة هي التي هي الجهات الحقيقية

سؤال

في

في الاعتمادات على الحاد والقدر مع التقاد وبدون **الاعتماد** اي رابع مباحث الاعتماد وقد عرفت
 ان الجهة المحسنة العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المرافقة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة
 الحكة والموجب للهابطة السفل وكل منهما اي من الحكة والسفل عرض ياريد على نفس الجوزية قال الناصبي
 وابناعه والمعرفة والعلامة ايضا ومنه طلائع من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال في اكثر
 اقواله لا يتصور ان يكون جوس من الجوامير الغزوة قليلا وافر منها خفيفا وذلك لان الجوامير لا تفراد بحال
 فاستاءت بالثقل الحكة في السفل في الاجسام عادية الى كثرة اعداد الجوزية والحكة في الاجسام عادية
 الى قلتها فليس في الاجسام عرض من شدة او بطلان الرق او اقل ما دام ارفع الماء اي من
 وطا وزينا فان وزن ما يلاءم من الزيت يكون انصافا مضاعفة لوزن ما يلاءم من الماء مع تساوي
 الاجزاء التي هي اجزاء الغزوة في ذلك الزمن الماء ضرورية لتساوي اجزاءهما الى الرق واللا
 وهو الرق المعين فلا بد من تساوي اجزائها المالية لا ان يقال ان في الماء خللا لا يسيل الماء الى طبعا
 الماء في المحاذرات السبابة لا يفرج ولا يساوي الاجزاء اذ الرق لانها مكثرة مثلا صفة
 فرج منها اصلا او هو اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار الى قوله كان يجب على ذلك السعد
 ان يكون زادة اي زادة الخللا على زادة الماء كزيادة وزن الرق عليها اي على وزن اجزاء
 الماء اذ الغرض ان زادة وزنه عبادة عن زادة لجزائه ولا شك انها بقدر الخللا في الماء وهو
 اعني وزن الرق كما كان اكثر من عشر مثلا لوزن الماء فكان بازا اقل جزاءا وعشرون جزاءا
 فالفرج منها اي من اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وان ضروري البطلان كيد الحس الشاهر
 بالثلاصق بين الاجزاء المالية خاضعها الحكم على الاعتماد وطلا وقسمه الى ستة اجزاء طيس
 وقسمي وثنا في لانه الى الميل ان يكون سبب خارج عن الحمل اي سبب مما ذكر عن عمل الميل في
 الوضع والاشارة وهو الميل القوي كميل الجرم الى فوق او لا يكون سبب خارج فاما مترون
 بالشعور وصا در عن الارادة وهو الحمل الثقيل كميل الانسان في حركته الارادة او لا وهو الميل
 الطبيعي كميل الجوزية الى السفل كميل الصا در عن التفتن الناطقة في بنها عند التايل بحركتها
 لا تفرى لانها ليست خارجا عن اليدين منازة حية في الانارة والميل للما درن للشعور اذا لم يكن
 صا در عن الارادة لا يكون ثنائيا كما اذا سطر الانسان عن السطح وكذا الحركات متخلفة بهذا الدر
 في الطبيعة والفرق والفسانة وتنقص تلك اعني حركات في الانشام العلمية المذكورة
 حركات البنفس في هذا حركته من انبساط وانقباض لروح الحيوان في الجسم وليست داخل
 في الطبيعة مع ان وجهها متخفي في تلك بظاهرة لانهم حركوا الحركة الطبيعية في الصا عدة والانه
 وسماي حركته البنفس ليست ثنائيا وكذا ليست احد الا من طارة اذ ليس حركته البنفس صا درة
 عن شعور

عن شعور واداره ولا عن سبب خارج عن المحرك فان لم يحضر ما فيها اي ان لم يحضر الطبيعة في الصا
 والهابطة كانت حركته البنفس طبيعة كما انضاه وجه الاختصار اذ لا تغني ح الطبيعة منها الا ما يكون
 خارجا عن المحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات البنفس في الغذاء والنسمة داخله في الحركة الطبيعية
 بالمعنى المراد في هذا المقام كما ساقى ولا يخفى عليه ان الطبيعة الواحدة لا يكون شيا لا فاعيل مختلفه
 حتى يحاسب بان طبيعة الماء تعتنى صعوده ونبوغة اذ كانت تحت الارض وبسوطه ونزوله اذا
 كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشرايين معضلة للانبساط اذ عرض للروح الذي في
 جوفه يحو به كحاج في دفعها الى دفع جذب سواء صاف ولان انقباض اذ عرض للهواء المجزؤ
 حرارة وصا در على الروح فتحتاج الى افرجه واستبداله بهواء اخر وهو لا يتعال ان حركه البنفس
 تسري والما سر هو الروح فانه محذب غذاءه الذي هو الهواء ويوضع ما فصل منه فعرص لوعايد
 الانبساط بال جذب والانقباض بال دفع وقيل انما سر هو القلب ما حل بسبل المزدوج فانه
 اذا انبسط القلب توجه الى الروح من الشرايين منقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى
 الشرايين فينسطر والما على سبل الانقباض كما يستسح حركه الشرايين حركه انقباضه وفروعه فيكون
 بانسباط القلب انصافها بانقباضه وقد حال ايضا ان حركه البنفس مركبة والمخبر في الاقسام الثلاثة
 هو حركه البسط فلا سفي حركتها انما الحليل الطبيعي فينبوا حركته الاولى ان الهادم الى الميل
 الطبيعي الى الهادي لا تحرك الطبع وبسوط اذ لا سفي حركه الطبيعة الى الهادي الغريب هو الميل الطبيعي
 ولا يحرك ايضا بالنسبة والارادة اذ لو تحرك الهادم لمبدأ الميل الطبيعي متروقة مثلا في سافة ما في
 زمان لا شاع قصر المسافة المستقيمة في ان لما مر من قطع بعضها مقدم على قطع كلها فيمكن ذلك
 الزمان بالفرص ساعة ولدي مبدأ الميل الطبيعي ان تحرك تلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة و
 ينقطعها في اكثر من ذلك الزمان لو حو والعايق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي ولكن الزمان لاكثر
 عشر ساعات فلاحا اي في الجوزية مسلة مسلة الحسم الا ان يكون ان يحرك في تلك المسافة مسلك القوة
 المحركة ومطعمها في ساعة ايضا اذ كنه الحركتين المتكيتين معا وقفن ومع العشر في المسال المزوض
 فكون الحركتين معا مع المعادق العليل كمن لا سفي في السرعة والبطء لانها قطعا مسافة واحدة في زمان
 واحد وقد عرفت مثلا عايق من النظر في مسلة الخلا فاقطعها الى بنها وبعضهم في هذا المقام كلام جامع
 بين المستلذين ومفهمه ان كل حركه لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطء لانها لا حال تكون على مسلة
 وفي زمان فاذا فرضت حركه اخرى قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت حركه
 الاولى ابطا من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركه
 الاعلى حركتين من السرعة والبطء فان كانت الحركتان اي صا درة عن شعور واداره جاران

وهو خوارق نصير ١٢
 كنه

في حركه البنفس في الطبيعة والفرق

عند النفس حالها من السرعة والبطء بان تتحمل طاعة جودها ونسبت منها الميل بحركته
 فتمت عليها الحركة السرعة والبطء وان كانت الحركة البطيئة او متوسطة احتاجت لحدودها لان
 الاسراع والابطاء الى معاوق ذلك لان الطبيعة لا تسفر لها حتى يمكن استنادها وحدها المتخلية التي
 للحركة اليها بل يجب ذاتها بطلب الحصول في المكان الطبيعي مكانا يعضى وطع المسافة في غير
 لو امكن وكذلك العار اذا فرض حركته متوقفة واحدة لم تقع به تفاوت والبال للحركة اعلى الجسم
 المتحرك لتفاوت فانه اذا لم يكن في معاوقه صلابة لا يسيء من حدته كما في الحركة في الهواء
 ما يثيره اذ لم معاوقه لم يكن له دخل في تقنين حدود الحركة وذلك المعاوقة اما خارج عن الحركة
 او غير خارج عنها فالحارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيجرب تناوبه في الزحف والخلط كالهواء
 والماء فتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير خارج هو المعاوقة الداخلية لا يتوقف في
 الحركة الطبيعية معاوقه اهل كماله ان يعضى الطبيعة ذاتها شيئا ويقضى مع ذلك ايضا ما يترتب
 عنه بالذات بل في الحركة العنصرية فتحد الحركة الطبيعية بحاج الى معاوق خارجي فخط وتحدد السرعة
 بحاج الى ذلك الى معاوقه اخلية ايضا فلكل كسند بل واحدة من الطبيعة والسرعة على اسراع
 الخلاء وسند السرعة وحد ما على ان العاقل لا يلاخ عن مبداء ميل طاع الى علم من ان يكون طبعها او
 فان كل واحد منها معاوقه اخلية اما الحركة الارادة فلا يصح الاستدلال بها على اسراع الخلاء كذا
 ان يكون للارادة مدخل في تقنين احد المتعدي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كمالا للمعاوق
 حتى يجب انهاء كل جسم انما هو ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوقة الداخلية حتى لزم ان يكون
 عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادة كما ذكره المصلح الحكم في كتابه ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان
 الجسم في اجزاء الطبيعة والا فبالا الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب الحاصل في موضع مقبول او الى غير يمكن
 من ان يكون هذا الحيز طلبا للغير فالطلب بطبعه مهرب عنه بطبعه وانه باط وهذا الاستدلال انما يصح
 وتم اولى من المدافعة لانها لا طلب للسلطان او مهرب عنه دون مبداءها فاذ كان مبداء
 المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل في موضع لا يتأثر اذا هو
 اليد تحت الحجر الموضوعة على الارض وجزمته مدافعة باطه ولا شك ان حاله اذا كان لا يلبس كماله
 اذ لم يكن تحت المدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضع الطبيعة لا يتأثر ليس ذلك الحجر في
 حيز الطبيعة وانما يكون كذلك اذا كان مركزه متطابقا على مركز العالم وتوصيه ان التعلق اذا
 كان ذاك اجزاء موجودة بالتعلق ان لكل واحد من اجزاء خط من التعلق وكل واحد منها طالت الطول
 مركزه متطابقا على مركز العالم ولا يكون هذا الخط حاصل الا من ذلك الميل فيكون المدافعة حاصلة
 في سائر اجزاءه واذا كان الميل ليس له اجزاء بالتعلق فاذا انطبق مركزه على مركز العالم لم يكن فيه
 مدافعة

محر

مدافعة اصلا في كماله فاجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزاءه اذ ليست موجودة بالفضل
 اما الميل العنصري فابنوا له ايضا حكمين الاول قد كان مع الميل العنصري الميل الطبيعي الى جهة
 واجد فان الحجر الذي يرمى الى السفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل من نفسه مع تساويهما في
 الحجر والسفل قد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل عنصري التام فلكل كانت حركته اسرع
 وحركة ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل مثل وكذلك العار فلما اجتمعا
 احدا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحدة منها على حدة فلا يكون هناك الميل واحد يستند الى
 الطبيعة والعار معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوعا ذكر ما وقته كما يجوز في ان
 الهواء يناديه ويجوز ذلك المعاوقة يحصل الفتور فلا بعد ان يحصل مع الميل الطبيعي بل قسرية
 واذا لم يكن له معاوق كما اذا قوتنا المسافة خطأ كان اجتماعهما محال لان الطبيعة اذا خلت عن
 العوائق احدث معلوما على قضى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير العالي الى نهاية
 الشدة فيحصل ان يجامعه ميل عنصري على احد الوجهين وهذا ما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها
 جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا يتقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحدها
 بما يتقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد وقوى واحدث كل واحد منهما
 اشد مما يتقوى عليه من مراتب المسافة انما هي الميل العنصري والطبيعي فمثل عجمان الى جهتين كالحق
 ان ارد الميل المدافعة نفسها فلا يجمع الميلان لان شاع المدافعة الى جهتين في حال واحدة بالضرورة
 اذ يستحيل ان يكون في سبب مدافعة الى جهة واحدة مع ذلك التخي عنها فليس في الحجر المرمى الى فوق
 مدافعة باطه وان ارد بالميل مبداء ما يقع اذ يجوز اجتماع مبداء المدافعة الى جهتين مع مبداء المدافعة
 الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدي اثنين المدافعتين مع مبداء الاخرى فان الحجر المرمى
 الى فوق بقوه واحدة اذا اتصل في الصخر والكبر تناوتا في قولها للحركة فان الصخر اسرع حركته
 الكبر وفيها مبداء المدافعة العنصرية بالتعلق ايضا فلو لا ان يكون فيها مبداء المدافعة الطبيعية تناوتا
 في قول الحركة فقد اجتمعا مبداء المدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبداء الاخرى وقد فرغ
 ان الساعات منها مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبر على قوى واشد معاوقه من طبيعة الصخر
 لزم ان يكون فيها مبداء المدافعة الطبيعية وما يقال من ان مبداء المدافعة على عقرتها لما فلو اجتمع
 المبداء ان لا يجمع المدافعتان منه لكان كون اثير المبداء المدافعة منها مشروطا بغيره
 وان الميل السنان فهو الميل الارادي وما شك في مباحث الارادة ما يعطيه ويصنع الله اي
 الى الميل السنان فينكسرك حاله زيادة انكشاف سادسها اي سادس مباحث الاعمال
 في اختلاف المعركة في الاعمال فمما هي من اختلافاتهم فيها انهم يوافق على انسابها الى انسابها

مبتدا

فان كان الميل المدافعة في جهتين كالحق
 فانه لا يمكن ان يكون في جهتين كالحق
 فانه لا يمكن ان يكون في جهتين كالحق
 فانه لا يمكن ان يكون في جهتين كالحق

انما ياد

الى اعتماد لا يتم طبعه وسواء قبل التحرك الى ايمان للعاصر الشديد والحيثية للنفسيان للبيوط والصعود
والى محليهما سواء كانا عبادا للتبلي الى العلو اذ اذبح اليه واعمالا والحيثية الى السفل حال باهر كماله
او بما اى كانا عبادا للتبلي والحيثية الى باهر الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال فلو اختلفت
انها بل فيها تضاد فقال ابو علي الحاشي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي يحس بها وبطلان
انه قبل حال من الجاهل فاجب جميعا الى عوى المالمه من الحركات والاعتمادات من غير علم جامعة منها
وان لم يكن من تضاد الامار التي يجر الحركات تضادا يساها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يهتد
عن سبيل واحد اعتماد متضادة بحسب شروط محله كالطبع المتعقبة للحركة بشرط الخروج عن اثير الطبع
وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق ظاهر قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين موجب جلي
للمحرك كون في جهتين فانه اذا تحرك الجوز الى جهتين او جهة واحدة الى كل جهة منها الحصول في الحركة
في تلك الجهة غير الاول الذي يحركه في جهتين ان يجمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الجوز
الاول في تلك الحركتين واجتماع الكونين حال ضرورة فان البداهة حكم ان الجوز الواحد في حالة واحدة
لمسح ان يكون في جهتين فانه على استحضار اجتماع الحركتين ومن يتقوده في الاعتمادات فان
الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقف في تلك الجهة فبطل الساس التبلي الحاشي عن الجاهل
ظهور الشارح وقال ابو علي لا يضاف الاعتمادات اللازمة مع المحلية وسل تضادا وان الاعتمادات
اللازمة ان او المحل ان تردد قوله فانه فعال اذ بالاضافة وتارة بعده اما الاول وهو جوهري
لا تضاد لللازم مع المحل فلما علمت ان الجوز الذي يرفع الى فوق فانه مدافعة باطل كداه الرفع وبطل
اعتماد لا يتم طبعه الجوز فانه ايضا مدافعة صاعدة كداه الرفع الى الارتفاع وهذه اعتماد محلي لا ينفرد
اجتمع فيه اللازم مع المحل فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تروده في انه سل تضاد الاعتمادات
اللازمة قال فيه مدافعة للجاذب وبين جاذبه اى كداه الجاذب مدافعة الجبل له بالضرورة فان كل واحد منهما
يخدم من نفسه ميل الجبل الى خلاف جهة بحيث لو لاجذبه اياه الى جهة لمحرك كالجبل كالجبل الى خلاف
تلك الجهة بالضرورة واليد اشار بيقينه اذ لو لاجذبه له لمحرك ضرورة فند اجتمع في كل اعتماد ان المحل ان
قائمة قال لا مدافعة وانما هو كالمساكن الذي يسح عن التحريك فان كل واحد من الجاذب بين مع كداه
ان كداه لا فدية مدافعة الى جهة فلا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اى ومن احلها فانه ان
الاعتمادات سل من جهة الجاهل من غير تفصيل واقعة في المحل فحكم بانها غير باقية دون البلاء فانه انما
بقية فند الجاهل في عدم تباه الاعتمادات ومطلما وجهان الاول لو ان الاعتماد اللازم في جهة السفل
مثلا في الاعتماد المحل في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للجوز الى السفل بسبب وضع الانسائه
ايه اية لانه اى المحل يشارك في اخص صفة النفس وسكونه اعتمادا في جهة السفل مثلا ونوعا اعني

بعضها مع بعض وكذلك المحل على الجبل المحل
على سبيل التمام حتى يمكن كماله فان تضاد

فيه

الجاء فخر
فخر البهر

في تلك

وسو

في جهة
في جهة
في جهة

الاشراك في الاخص يوجب الاشراك طلبنا اى في جميع الصفات عند اى ما تم المالم بالتفصيل
فلم يندح ان ساد المحل الملازم في البناء ايضا لكنه باطبا توافق منهما فند ان لا يكون الملازم
ما فانه ايضا ملازم كونه اى كونه ما ذكر اخص صفة النفس بل ذلك اخص صفة النفس عند اى ما تم
سكونه اعتمادا ولازما واعمالا والمحل ليس سى منها ميمه كما بين اللازم والمطلوم المحل طلبنا
اللازم الوجه الثاني لا فرق بين الاجناس للخواص التي تسع بنا وما كان لاصوات والحركات
وعزها بل من غير ضرورة فوجب ان يكون الحال في الاعتمادات كذلك فلا يكون فرق في امساع البناء
بين الاعتمادات والمحليات وغير المقدور وسو اللازم فلما ذكرتم تبلي مجرد بلا جامع لان مرجعه
الى عوى المالمه من الاعتمادات وعن الاصوات والحركات في عدم الفرق بين وسو مقدور
لنا وسو غير مقدور في امساع البناء وليس هناك علم مشترك يقتضي لك يجوز ان يكون خصوصية
الاصوات والحركات متعقبة لامساع بقاها على الاطلاق سواء كانت مخدودة او غير مخدودة
ولا يكون خصوصية الاعتمادات مطلما لذلك فمخرج ان تسع تباه اللازم واما ابو علي فمدعى الضرورة
في تباه الاعتمادات اللازم اعني السفل والجهة في الاجسام السفل والجهة والمساواة فكمه اى سقاء
الاعتمادات كما في اللون والطعوم فان الاحساس كسند تباهها سندا ايضا سندا للجهة والسفل في
الاجسام ومنها انه قال الجاهل في موجب السفل الرطوبة وموجب الجهة اليسوسة فعني ان الاعتمادات من
الطبيعتين مطلان سلعين بها الرطوبة واليسوسة فاذ اعرضا الجسم السفل على الباد كما قد سئل
واب وظهرت رطوبة التي كانت فيه قبل العرض اذ اعرضا الجسم كحسب عليها فكمه اى صار كليا
وسوى الاصل الصادر من المركب من النورة واحتاطها وترد اى صار مداه اذ النار يرد به ساءا فانه الرطوبة
الكلية التي كانت في حائط اللبانت فينشت يتردد منه ابو علي وقال بل ما كينسان حصان غير مطلقين
بالرطوبة واليسوسة فلما ذكرنا في الماء والزسق فان الزسق السفل كثر وصاحف مضاعف مع ان الماء ارفع
منه بلا شبهة والجواب عما شك به الجاهل ان الرطوبة التي في الذهب الزايب واليسوسة التي في الكلس عرج
موجودتين فيهما قبل مكنة النار حتى يستند اليها السفل والجهة الموجودتان فيهما واما كداه الرطوبة واليسوسة
فيهما عند باحداث اشياء اياها على سبيل جري العادة ومنها اى الزايب واما الكلس قبل اى حال
الناكسيتان منساويان في السبس مع كانهما في السفل والجهة فلهما فاما كداه مستند الى الرطوبة واليسوسة
كيف وما ذكره غير مطرد في الاجزاء الكلية التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرق رطوبتها الكلية
فانه تبليد بشباهة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال ان الاجزاء الاربعة الطاهرة في حال
الذوبان موجودة في الذهب قبل صلابته جدا فكمه الاخبار المامية موجودة في الاجزاء الصلبة التي يحل
مياها ساءا بالحل كما ينفذ الجاهل الاكسر على ادائها خروج هذه الماء والناس جوابا لما اى القول بوجود الاجزاء

فوح

بما المحل ج م

ر
فكمه

فما على ان ينفردا بصفته كذلك وادعهم برفقته لم اهتمد عليه مستند الى جهة الدعاية لم يحرك كذا التولد
الى تلك الجهة فان الدعاية ينفرد عن ذلك لم اذلت دعاية سقط الى جهة الدعاية وان لم يحرك ذلك
المعتمد الى جهة ما فلهذا ان حركة التولد لم تولد من الحركة بل من الاعتماد والاعتماد واما ما هو في
الى تلك الجهة لا للذات الذي احده فيه الاعتماد عليه في الحركة اليد مخرج عن حركته اذا لم يحرك الحركه
امتنع حركه اليد لا امتناع الذات بل الامتناع من الاجسام والاعتماد على التولد المستند وفيه نظر اذا لا فخرناك بحج
الزمان بل بما مخرج من الامتناع من الذات حركه اليد مستندة او يصح ان يقال حركه
اليده حركه الحركه ولا يصح حركه الحركه ان يكون حركه اليد مولدة حركه الحركه وقال ابن عباس من البصرين
يتولد مما لا يتولد حركه الحركه والسكون من الحركة فان الاعتماد اذ هو متممها فان متمم الحجابته
ول عليه تولد مما من الحركة من غير دلاله على انحصار تولد مما من الاعتماد بلا دلاله على الانحصار فالصواب
ح تولد حركه تولد مما من كل واحد من الاعتماد والحركه ولما كان القول بالتولد باطلا كما كنتم وكان
هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الذي نزل الى جهة التولد لم يقتصم فقال عليه الجاني كان حركه
للغناح متبعية حركه اليد كذلك هي متبعية للاعتماد اليد فليس القول بتولد مما من حركه اليد بالي من
القول بتولد مما من اعتماد اليد فان قال الجاني قد اسلفت الحركه بالتوليد في صورة وهي ان حركه
يد كانت حركه مده صادرة عن مباشرة بالقدرة غير مولدة من شيء ويتولد من حركه يد حركه اعلى
من الشر والظن وروح كذا ساء حركه الغناح الى حركه اليد اولى من ساء الى اعتماد اليد فلهذا لا يجوز
ان يكون حركه الشر والاعتماد مولدة من اعتماد اليد وما فعلها لما عليها بسبب اعتمادها بها فلهذا
ح استقلال الحركة بالتولد وقال عليه اني انتم لاهم حركه التولد دون حركه المعتمد الدافع ولا يمان
حركه اليد لا يكون الا بعد حركه الحركه بل مما في الزمان مع كون حركه الحركه متبعية على حركه اليد كما كنتم
وسمى انه قال الجاني في الحركه من البشر الى فوق اذا اعاد ما واما زلات حركه الهابطه مولدة من
حركه الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد وقال ابن عباس حركه الاعتماد
بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد ولا من الحركة فلهذا قال المصنف وهذا هو
لخلاف الذي قبله فلهذا قال المصنف ثم قال وعلى الرايين فيحكم وترجح بامرج اما الاول
فانه اذا قيل كل حركه من الحركات المتعاقبة في الصعود والهبوط الحركه المستندة وحركه الصاعدة
الحركه الاخيرة فانها تولد حركه الهابطه حركه الحركه بل كان يجب ان يثبت الحركه المستندة الى غير النهاية
ان تولد من كل حركه من حركات الصاعدة حركه اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد
الهابط لا يثبت الا اذا كان يوجب النزول فليوجب اولاه في ابتداء الحركة وايضا القول بان كل حركه
الاعتمادات المحللة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد والاخر منها ترجح بامرج مكررا قيل

سائر الجليل
اله

اربع عشر

في الاول

في الاعراض على الرايين وفيه نظر لان الحركة العشرة بصفه كمال ما بعدت عن البقاء العائس
متساوية الطبيعة لها منضمه الى معاوية ما في المسافر من الهواء الذي يحتاج الحركه الى حركه فليست
طبعا بها متماثلة حتى يجب تساويها في الاككام فقد بينت حركه الصاعدة في الصنف الى ما يوجب
اي الى طبقة توجب الحركة النازلة التي هي ضد ما دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يورث في
مدا الا اذا كان حركا في الغاية وقد توتر في ضد مع صفة فانرفع الحكم عن الحكيال والاعتماد واللازم الذي
في الحركه مغلوب في الاول الى في ابتداء الاول حركه الحركه الذي افاوه الفاسم حركه حركه فليلا
لما ومة الطبيعة والحركه في دفعه حتى يصير المحتل مغلوبا واللازم غالبا وح توجب الاعتماد واللازم
النزول ومنه ان قال كذا المعتمد ليس من الحركة الصاعدة والهابطه سكون اولاه يوجب اللزوم
لا اللازم فانه يوجب حركه الهابطه ولا الحركه لانه يعرض حركه الصاعدة فلا يتولد السكون منها
ولا شيء منها غير مما حتى يستند الى السكون طاسكون اصلا وقال الجاني لا يستبعد كون من الصاعدة
والهابطه سكون وما ينفرد به بان الاعتماد الصاعدة في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق
ثم تعقب الاعتماد والنازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يكون يصير
غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي وعنده اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتغير
حركه صاعدة ولا هابطه لان الاعتماد من على حد التساوي فلا عليه لاحد مما على صاحبه وهو
الاستدلال الذي يصير مدبسه لا يوافق مدبسه لان هذا الاستدلال مني على ان الحركه من الصاعدة
والهابطه مولدة من الاعتمادين الحركه واللازم وان السكون من الحركة مولد من مجموع
الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجاني لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا المعنى
قوله ادحت تولد الاعتماد لهما اي للحركه والسكون خلاف اصله فلا يمكن له الاستدلال به
حيث ان يقول واقعا لاصل الحركة الاخيرة من الحركات الهابطه للحركه المستندة لاجل كونها
اولا ثم حركه نازلة فان المولد عن الرمي فلا محذور في حركه النازلة بتوسط السكون عن الحركه
الصاعدة المولدة اليها وبالحكمة فالحكمة فرج الاخيه خلاف المعتمد من حركه ان يكون الحركة العائس
مولدة للهابطه لم تستبعد تولد السكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يحوز ذلك
لم يركب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد قال جاز ان يكون الاعتماد الحركه غالبا في
ان ومغلوب في ان عصبه فاصلا فلما لم يكون اصلا لم يقصدا لربيع
الصلايه كيفه بها مانعة العامر اي كيفية الجسم كونها مانعة للغير فلا تقبل بانه ولا يصح حركه
والليس عدم الصلايه عامر شانه ذلك وانما اعتبر هذا القدر احترازا عن القليل فانه لا يوصف
عندكم كونه من شانه الصلايه لانه قل وان كان مما لا يتغير ولا يثمن العامر لكن بذاته لا بكيفية

بصيف

والجواب عن تولد الاعتمادات من تولد الحركات
في دفع الحكم عن ابنه ايضا صرح

مدى من المولد ان عندكم كما انتم في المولد

قوله بكبحم العنصري هو عدم كنهه لما قيل ان اللون كنهه بما يطعمه العلم فهو على هذا النفس ضدها
 لكونها وجودية ايضا فان الامم الرازي بان الصلاء واللبن ليسا الكيفيات المكونة وذلك ان الكيف
 اللين هو الذي يغير فينا كموادنا الاولى الحركات الحاصلة في سطح الماء شكل السطح المتحرك في حركته
 تلك الحركة الثالث كونه مستعدا للتلون في تلك الامور وليس الاولان بلين لانها محسوسان باللمس
 ليس كذلك فيعين تلك الثالث وسو من الكيفيات الاستعدادة وكذلك الجبل الصلب في امور الوجود
 عدم الانماذ وهو عدمي الثاني الشكل الثاني على حاله وسو من الكيفيات المنخفضة الكميات الثالث القوة
 المحسوسة باللمس ولست ايضا صلاية لان الهواء الذي في الزق المنوخ فيه مقاومة ولا صلاية
 له وكذلك الرياح القوة فيها مقاومة ولا صلاية فيها الرابع الاستعداد السد نحو الانفعال في
 هو الصلاء فيكون من الكيفيات الاستعدادة **المقصود الخامس** الملائمة عند الكيفية
 استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناعما وبعضها غائرا فيما على
 القول من ارباب الوضع دون الكيف وعند الحكماء كنهان كنهان فاستان بان جسم الانسان
 للاستواء والانسواء المذكورين وقيل فاستان سطح الجسم فان قيام العرض العرض جازع عديم
النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة **المبصرة** كالت في البياض المشرقة اللاتين ان
 بردف المكنوسات بذكر الكيفيات المذكورة الا ان الكلام فيها مختصر فافهمه واراد في المكنوسة
 بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاصواء فانها مبصرة بالذات واما عداها من الاشكال
 والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والفروق والاتصال والاستعانة والاشياء الاخرى
 ذلك فعند الحكماء انما مبصرة واسطتها واختلافها في الاطراف اعني النقط والخط والسطح فبقيت
 سببا ايضا مبصرة بالذات وقيل الواسطة فان قلت المبصرة بالذات هو الضوء وحده لعدم
 توقف رويته على وجهه شي لفرع خلاف السلون فانه انما يروى بواسطة الضوء فيكون مرئيا بانما
 بالعرض او بالذات قلت معنى المرئ بالذات وبالعرض ان يكون هناك روية واحدة مستقلة
 بشي لفرع فيكون الشيء لا فر مرئيا بانما بالعرض الاول مرئيا بالذات او لا على ما في فنام الحركة
 وراكبها ونحن اذا ما بانوا حضا منها في فتيان احديهما مستقلة بالضوء والا بالذات والاخرى مستقلة
 باللون كذلك ان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا الكنه كل واحد منهما عند الحكماء
 اكتشافا فاما اختلاف الشكل الجسم واخواتها فانه لا يتعلق به بعينها بانما بمقداره وسكته وغيرها
 فهي مرئية بملك الرؤية بالرؤية اخرى ولهذا كنه عند الحكماء كنهان الصفاء واللون ونى
 وهم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية روية لفرع متغيرة لرؤية اللون واعلم ان لا يمكن
 تعرفها الى تعرف الصفاء واللون الطهور سيما فان الاحاسيس حيايتها قد اطلعت على ايتها

لا يتعلق بشي منها روية ابتدائي الروية
 المتصلة بكون الجسم ابتدائي

لاني

لاني ما يمكن من تعرفها على مقدار حركتها كمن في مباحث الحارة وما يقال في تعرفها من ان
 الضوء كاول للشفاف من حيث هو شفاف ولنا عتبة قد احيته لان الضوء ليس كمال الشفاف
 في جسمه ولنا في شي اخر في شفافته والمزاد كونه كمالا في كماله اذا ان وعرضي او كنهه لا يعرف
 ابصارا على ابصار شي اخر ومن ان اللون بملك اي كنهه يوقف ابصارا على ابصار شي اخر هو الضوء
 فان اللون لم يميز مستر المكون مرئيا كنهه لا كنهه ولعل المراد ما ذكره من ان اللون على حركتها
 واحكامها ليزداد امتيازها ولما كان روية اللون مشروطة بروية الضوء او روية الصفاء في فهم
 فعال لتجمل بياضها فتنسب لالوان في الالوان فدهما على الصفاء مع كونهما مشرو
 بها اما في رويتهما وفي وجودها على سبيل ما في لونها لشر وجودها في الجسم التي عند روية اي في الجسم
العدا مناصد لعدا الاول كل بعض من العلماء لا وجود للون اصلا بل كنهه تخمكه وانما تحلل البياض من تحتها
 الهواء المضى للاجزاء السعاف المصنوعة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا يسبب لياضه سوى في
 وكما في البياض فانه لغير اجزائه صفار شفاف حالطها الهواء وبعد فيها الضوء فتخل ان هناك بياضا وكما
 في البلور والزجاج المسحوقان تحتها عافا فانه يرى فيها بياض مع اجزاء مما المصنوعة لم يتفعل بعضها
 من بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في موضع الشئ من الزجاج وفي بعض الشئ
 من الشفاف التحم فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابيض بعد من حدوث البياض
 فانه قد مر به الاشارة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخلل بهذا ذلك وهو عدم غور الماء
 والضوء في غنى الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تحله لما خرج الهواء يعني ان الماء
 اذا وصل الى الجسم وتعد في عانة اخرج منها الهواء وليس اسفاه كاشاف الهواء حتى بعد الضوء
 الى السطح فيسقط السطح مظلم فيخل ان هناك سوادا وايضا فان الشيايب اذا ابلت نالت الى
 السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تحل السواد وقيل السواد لون حقيق فانه لا يتخلل عن الجسم
 البتة فدل ذلك على انه حقيق بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان والعابل بها يكون حاليا
 عنها واعرض عنه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقا اذ كوز ان يكون سبب تحله لا رونا
 لبعض الاجسام على ان سواد الشيايب يتسلخ بالشيب واما في الاكبر فيصنون النحاس من صامص
 مكس وزرنيح مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه يتخلل كذا ان يكون حقيقا متارفا
 العابل للشي لا يجب ان يكون عاريا عنه والامتزاج القاطع به فلا يكون مابلاله وقال ابن سينا
 موضع من الشئ في فضل قوايع المراج من المالا لانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم
 حدوث البياض بطريق اخر سوى الطريق التي خلايشت عنده كون البياض لو احصينا في
 شئ من الصفاء وقال في موضع لفرع في المالا لانية من علم البعث من كتاب السماء وقد تحدث في الماهر

الاول

كلها

وقد حدث السامع بطريق اخر سوا طريق الخيل لوجوه خمسة الاول ان يبيض البض مع كونه سافا
 لصير البض بعد سلقه واغلايه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ فيه سوايه وكلما حتى يخلط البض
 لا بعد الطبخ انقل مما كان قبله وما كان ذلك للفرج الهوائية منه وايضا لو دقت فيه سوايه
 وبضفة كان ذلك خشونة لا اعتقادا بالنار الدواء المسمى بلس العذراء وتخذة ابل الجيد وسول
 طبخ فيه المراد سرج حتى يخل فيه ثم تصفى الكل حتى يصفى سافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصنوع بما
 طبخ فيه العسل ولا يطبخ فيه المراد سرج ما ييا وصفه غايه القصة حتى يحل الماء كانه الدقة فانه
 يبعد ذلك الخلوط فيدفع غايه الايضاض كاللبن الرايب ثم يصفى بعد الايضاض
 ابيضاضه لان سافا تفرق وتخل فيه الهواء والالم يصفى بعد الايضاض لكنه لا ينجف الا بعد
 فدل ذلك على كثرة الارضية وفي المباحث المشهورة انه اذا خلط بذران الماء ان يصفى في الخل
 للشاف من المزنك يصفى وليس كذلك لان سافا تفرق وتخل الهواء فيه لان ذلك كان
 مخطا ومتفرقا في الخل لان تلك الاجزاء عادت حتى اعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدها
 القلي والى التفرق في ذلك على سبل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه ولما قيل ان
 يتحول على غير الوجهين جاز ان يكون ليجل البياض سببا اخر لا اعتقادا لغيره لان الاعمال على
 الحس والواجب الحكم كون البض ابيض جميعه الثالث الاجزاء من البياض الى السواد يكون بطريق
 من العبرة فالعبرة اي توجه الجسم من البياض الى العبرة ثم منها الى العود كذا حتى تعود ويزا
 سوط في السواد كانه باخذ من اول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يزداد فيه السواد قليلا قليلا
 حتى من العبرة فالعبرة اي يخذ من البياض الى العبرة ثم الى البنية ثم الى السواد ومن العبرة فالعبرة
 اي يخذ من البياض الى العبرة ثم الى البنية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اخذها
 الاختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن البياض سوادا كان اصل البياض هو
 الضوء الذي قد استحال بعض الوجوه لم يكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يتبع
 فيه الاختلاف الا بالسدة والصف على حسب خلط السواد بالبياض ولا يقصور هناك طرق
 مختلفة فان ثبوتهما توقف على ثوب من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الثوب من مري ليس
 في الاشياء ما يظن ان مري وليس هو اول البياض ولا اخرها منها الا الضوء فاذا اجعل الضوء
 شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان ويحدد الطرق فانه اذا خلط السواد والبياض وحدتهما
 كانت الطريقة طرفة العبرة لا غير وان خلط السواد ضوءا وكان مثل النمار التي اشرقت عليها
 الشمس ومثل الدخان الاسود ونحو ذلك النار كان حجرة ان كان السواد غاليا على الضوء او صغرة
 ان كان السواد مغلوبا وكان هناك مزاك عليه بياض مشرق ثم ان خالطت الصغرة سوادا ليس

المراد من الميم
 مراد من الميم

اجزاء اشران حدثت الحفرة الى اخرها سببا في تضيده فتولد له اختلاف ما يتركب منه الالوان
 المتوسطة عنها لاخذ الطريق سادة الى الغلظة غنة الالوان المتوسطة منها السواد بجزء اي اذا
 انعكس الضوء من جسم صغير اسود الى جسم اخر لم يعكس اليه اسود فلو لم يكن الاسود وبياض
 على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصفى المتعكس اليه اخره اخضر لان هذه الالوان ح اياها في الخلط
 الساف بالمظلم والاسكاس ما يكون من الاجزاء الساف دون السواد فوجب ان لا يعكس الا بياض
 الذي هو الضوء وسواها قطعاً قال الامام الرازي في بذران الرحمن ايضا نظر كوازي ان يوجد سواد
 امور مختلفة لاجلها حسن الكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز في اللون الواحد
 ان الطبخ يفعل في الجفص النورة من البياض لا يصفى السحق والتصويل الى الدق فليس سافا
 لان الطبخ اذا سمي غلظا وتفرق اجزاءه فداخلها الهواء المضى قالوا كان السحق والتصويل
 مغلظان فيهما من فعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افا دما فاجا موجب ذلك الايضاض
 قال ابن سينا فخذ ان هذه الوجوه ان البياض الحقيقة في الاشياء ليس ضوءا ثم لما منع ان يكون
 للهواء المضى اثر في التضيض قال المصنف اذا تفرق ذلك فانه قد اعترف اي ابن سينا ان لا يباين
 فيما ذكره من الائمة وهي زيد الماء واخوة ويلزم السطوة وارتجاع الامان عن الحسن الكلية
 ومما بحث سواد قد صرح فيما ذكرناه من كلامه بان الحسوس في هذه الائمة امر موجود سوا الضوء المتعكس
 وجده ياصاحا ما بطريق مخصوص قال الامام انه بل يكون بياض غير بياض فاما علم بعد امتناعه
 وجوده وسياتي كلام في هذا المعنى انما استقصا واسا به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض
 قد حدث بطريق اخر فيظهر ان البياض لو لم يولد من الضوء المسمى بكلمة الائمة بياضا
 وليس في هذا سطة وارتجاع الامان لكن الامام الرازي كما سواد به يصفى فيما يصفى عنه السطح
 بحال اخر من علمه وتعلمه في ذلك من سبعة فذلك فكل صاحب الكتاب والحق من غيري منع
 ان لا يبيض فيما ذكره من الائمة والنقل ان ذلك اي خلط الهواء المضى بالاجزاء الساف
 احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث الكون وليس ذلك الذي قلنا
 به بعد من ما يورد الحكام في كون الضوء سطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم من انشاء الالوان في
 الظلم وعدمها عند وقوع الضوء على جبالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انشأ الالوان
 الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت بلونه بالاشياء لا سجادة اعاد المعلوم عندهم ولا سكت
 عن الالوان من حدوث البياض في الاجزاء الساف لخلط الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجود
 اعنه وجود السواد والبياض قال في بعضهم سافا اصله البواقي من الالوان يحصل التركيب
 على انما شئت فاذا خلطها وجد سافا حصلت العبرة فاذا خلطها لا وسفيل مع ضوء كمن النام

دكر

نفسه

المراد من الميم

لست عبد النفس والدخان الذي خالطه الماء حصلت له من ان غلب السواد على الضوء في الحدا وان اشتدت
 حليقة عليه فبقية ومع غلبه الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اى الصفرة سواد مشرق
 فالحضرة والخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزخايرة من الكمية واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت
 الكروايش الشديدة والكروايش ان خلطت بها سواد مع قليل حمرة حصلت البنية ان خلطت بها حمرة حصلت
 الازجوانية وعلى هذا فنحن نعلم ان اللون لا يكون من المعقولات بل هو من الاصل في ذاتها من السواد
 والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وهذه الخمس هي التي يحصل منها البياض والحمرة من غير
 الكمية بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا امتخت سحابة غامقة خلطت بعضها ببعض فظهر
 منها الالوان الخمسة من غير ان يخلطت كما يشهد به الحس فذلك على ان سائر الالوان مركبة منها
 والحس ان ذلك اعني تركيب هذه الخمسة على انما يشهد به الحس فذلك كسائر الالوان فذلك كما ذكرنا
 ولما ان كل كمية لونية سوى هذه الخمسة فممن هذا القبيل اى ما مركبت منها فبشي لا يسيل الى الحس
 ولا بعدد اذ يجوز ان يكون هناك كمية مفردة من لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة
 مركبة منها فالواجب ان نتوقف في المقصود الذي قال ان سائر الالوان مركبة من هذه الخمسة
 شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الصفة فيه وانه اى اللون
 غير موجود في الظلمة فانه شرط وجوده في الجسم في الظلمة مستحيل لان حصوله في عدم الضوء
 المعنى فالالوان في الظلمة فذلك اى عدم رؤيتها اياه اما لعدمه في نفسه او لوجوده العاين عن رؤيته
 وهو الهواء المظلم اذ لا عاين هناك سواه والظاهر ان الهواء المظلم يمنع عن الابصار فان
 الجالس في غار مظلم يرى الحاج اذا اوقد اوقدا وقع عليه ضوء ما هو الذي يراه من كونهما معا
 مطلقا لا يفرق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عاينة من الروية مع كونها امر عارضا والمهور فها بين
 المهور وهو بخار الالام الذي اى الضوء شرط رؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائدة على ذاته
 للمحقق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلما شاهد الظلمة في الروية لعدم شرط الروية
 لا لوجوده العاين عنهما ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء
 اى بالجالس في الغار فان شرط الروية ليس هو الصفة كانه بل هو الضوء المحيط المرئي ولذلك لم
 الجالس الخارج المستضي بالناد قال ان البنية مستند لا على ان الضوء شرط لوجود اللون انما يرى الالوان
 بضعف بحيث ضعف الضوء فكل كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكل كان اضعف كان اللون
 فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لاشاء البانية بانشاء الاولى فاذا انتفى طبقات الضوء
 كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وفيه يوجب ان هذه الالوان التي هي في نفس هذه الطبقات
 يشي في الظلمة لاشاء شرطها التي هي طبقات الضوء فيفسد اللون المطلق ايضا لان العالم لا يوجد

الاني ضمن الخاص ولما اجتمعت ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فمطلوبها لا يحسن بها فنوجد اللون
 المطلق في ضمنها قال ويحس منه اسماء اللون مطلقا ما عرف بان ما ذكره مجيب الى الجسد
 فلا يكون جهة على الغير ان العامل ان يقول لخلطت بحس مراتب الاضواء سوادا وحمرة
 بها اللون في نفسه فيكون للروية مراتب جلاء وجفاء بحس شدة الاضواء وصفتها مع كون
 المرئي الذي هو اللون باقيا على حاله واحدة وانت تعرف ان ذلك الحس ان الروية سواء كانت
 مستقلة بالالوان او بغيرها امر مختلف في الحس على وفق مشيئة ولا يسهل بضوء ولا معاملة ولا غير
 من الشروط التي اعترتها الحكماء والمعتد على ما ياتي في بابها رتبة الله وانما لا يتعوض لاسرار الله
 على معرفتك لها مواضعها فليكن برعاة قواعد اهل الحس في جميع المباحث وان لم يصرح بها
 للمقصود الثالث الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون ضياءا فاعلم انهما يتبادلان في الوجود
 والحكماء والديالوجيون على انه امر عديم ووراء الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء
 ولا عكس اى لا يرى الخارج الجالس ما هو اى ليس اى حال المذكورين الجالسين الا لانه ليس الظلمة امر عارضا
 فاما الهواء ما من الالبصار اذ لو كان كذلك لم يجد ما الا في اصل الوجود العاين عن الروية فبها فبين
 انها عدم الضوء وينبغي شرط كون الجالس في الغار مرييا فلا يرى فيون شرط كون الجالس مرييا فيرى
 فذلك اختلف حالهما فالمرئي لو قلنا ان شرط الروية ضوء محيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء
 المحيط بالمرئي فقد يكون العاين عن الروية ظلمة محيطه اى بالمرئي لا الظلمة المحيط بالمرئي فذلك لا
 الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول جيدا وحيث يكون الظلمة امر موجودا عارضا مع اختلاف حال الجالس في الخارج
 في الروية كما ذكرنا وقد يستدل على كونه عارضا بانما اذا قدرا خلو الجسم عن البؤرة من غير الضياء فبها
 اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي يحيط بها الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى انا اذا
 اغمضت العين كان حالها كما اذا غمضت في الظلمة الشديدة ولا شك اننا لا نرى في حال الضياء في
 جنونا بل نرى في هذه الحالة ان لا نرى شيئا ففهم اننا نرى كيفية كالمسود فذلك الحال في محيطة الظلمة
 امر محسوس ففسح منهم من جعل الظلمة شرط الروية بعض الاشياء كالتي لم يجمع وترى بالليل من الكواكب
 والشعر البعيدة ولا يرى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرط لرؤيتها وذلك بان ذلك
 ليس بوقت الروية بل هو على الظلمة بل لان الحس غير متشغل بالليل عن الضوء المتوحي في النهار فينتقل
 عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار متشغلا عن الضوء القوي لم ينتقل عن الضعيف فلم
 به وذلك لبقاء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوكب ولا يرى في الشمس لان بصر
 الانسان يحس مغلوبا بضوءا فلا يتوحي على احاسيس البؤرة بخلاف اذا كان في البيت فان بصره
 ليس متغلبا عن ضوء قويا فلا يدرك البؤرة المستضي بضوء ضعيف ولا يحس على ذلك في البيت

طريق
للحس
في
الروية

في
الروية

ان يجعل هذا الفرع مقصدا لا غنى المقصد الثاني لم يجعل ان حال الظلمة في كونها عديمة نورها المقصد
الثالث كالمسح باليد من سمي البصرات الاضواء وضمه مقاصد اربعة الاول دعم بعض
الحكام والافاضل ان الضوء اجسام صغائر ينفصل عن المصنوع ويصل المستضيء بطله وجهان الاول
انها اي تلك الاجسام الصغائر التي هي الضوء اما غير محسوسة بالحواس فلا يكون ح محسوسة والقرينة
كذلك محسوسة فيتم ما تخيلنا فيكون الاكبر ضوءا الاكبر استارا والمساير على فان ما هو الاضواء يكون
اكثر ظهورا وقوة فان ذلك اعني نور الجسم المضيء لا يحتمل ان الاجسام الملوثة فانها يسهل ما واد ما لا ينفذ
شعاع البصر فيها دون الاجسام الشافة فينقل نور البصر فيها وينتقل ما واد ما فان يصحح البصر والفرق
الشاف ترديا طمها ظهورا ولذلك قد يستعين بها الطاعنون في الشئ على قوة الخطوط الدقيقة
قد حجاب عنه انه لو كان جساما محسوسا لم تكن موجهة لندة الاحاسن ما حتم لان احسن يستلزم كمالا
كان الاستحالة اكر فيقول الاحاسن ما واد ما الا يترى ان تلك الصغائر اذا غلظت جدا اوجبت
تحتها سطحا سارا وان الاستحالة بالرقعة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوة بل يستجاب لها
عن قوة ما واد ما الثاني لو كان الضوء جساما كان حركة بالطبع اذ لا اداة له قطعا ولا فاسر منه ينشر
ايضا فكانت حركة الطبيعة الى جهة واحدة فلم ينع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والى
باطل لان الضوء ينع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعرض على كذا ان يكون الضوء اجساما
مختلفة الطباع مقننة للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا جنة واحدة لم وما
ينوي ذلك ان عدم كون الضوء جساما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة فانه اى ذلك الى عدم كون
نم سدا ما واد فقه واحدة فانه اى ذلك الجسم الذي فرضه النور لا يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده
وسوط ولا يعدم ذاته والالزم ان يكون جيلود جسم من جسمين معدة لاحدهما ولا يسل للحدالة
الذي كان عليه بل بعدم كونه التي كانت بصره وسومرا واد ما فان تلك الكيفية الحاصلة من
مقابل المضي الزاوية نورها هي الضوء واذ اذنت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل لانتع عدم
التفاوت وايضا فالشمس اذا اطلعت من الافق اسارت الدنيا اى وجه الارض لا ينزل فيها
اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من كوز عرف الاطلاق غم يستعمل بل مستند
كاستبعاد اشياء الجسم كجملولة منه وبين غيره جعل في الوجهين متوسل لما قدمه لاد ليس يستلزم
لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ان يطلب فيه اليقين ان الجسم على كون الضوء جساما ان الضوء كحركة لانه
تخبر عن المضي للمضي كاشع النور وكل يحرك مخدوع من المضي ويصنع اى سح الضوء المضي في الحركة
اي يحرك حركة كاشع الشمس المصباح وينعكس الضوء على الجاه اذا كان جسيلا الى جسم اخر والانعكاس
ثبت بهذه الوجوه البلية ان الضوء يحرك كل جسم قد ليس للضوء حركة اصلا بل حركة وهم مخدوع

انهم يقولون ان الضوء اجسام
صغائر

من جهة اخرى ان الضوء اجسام
صغائر

فكل ما طويب ذلك التوسم حدوثه في المقابل الى حدوثه في المقابل في المقابل للمقابل للمضي فوسم
انه يحرك منه ووصول الى المقابل لو لم كان حدوثه فيه من مقابل مضي على كاشع مثلا فيلزم مخدوع
من العالي الى السافل وسوطا لو كان مخدوعا لراينا في وسط المسافة فالضوء اى ايضا انه يحدث
في المقابل للمقابل وضمه ولما كان حدوثه في الجسم المقابل لبا للوضع من المضي اى لوضعه منه ومخاذا
ايه فاذا ثبت تلك الحوادث الى قابل اخر اذ ان الضوء عن الاول وحديث في ذلك الاخر طين انه
يتبع في الحركة ويتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر ولما كان الضوء يحدث في تلك المضي الذي وقع
عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابل المضي الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابل
المضي بذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه اى في حدوثه في المقابل
هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه اى في حدوثه في المقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي
انعكس اليه الضوء طين ان ثمة انما لا وحركة السمع الى المضيون المستضيء الى المنكس اليه فظهر بطلان
الوجه البلية التي ذكرها في حركة الضوء واد عليه ايضا الفل فضا على اصل دليلهم فانه يحرك
ومستل ان شال صاجد مع الاتفاق على ان ليس جساما فان احادوا اداة لا حركة بل نزول عن موضع
وحدث في اخر على حسب بحد الظواهرات فلما كذلك الحال في الضوء ايضا فرفع على بطلان
كون الضوء جساما للمعرفين انه اى الضوء ليس جساما بل كونه في الجسم من قال سورا بطلان ذلك
وادعي ان الظهور المطلق هو الضوء والحاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل فكل
مراتبه حسب القرب والبعد من الطرفين فالجسم احسن من غيره من كمال مراتبهم ما يراهم كالمركب
من الاول حسب ان ساكن رينا ولما لم يكن الا كرك ذلك بل ليس ساكن كونه رايده على اللون
الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كونه موجودة رايده عليه
فان اودر عليه فانه ذلك النقرة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك سبب ان
احدهما حنى والافراط لا سبب كونه لفرى موجود مع المستنير وقد بلغ بعضهم في ذلك حتى قال ان
ضوء الشمس ليس الا ظهورا للام للون ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى ظهر
ضوء اللون لا الحاية في منبه بل بجر البصر عن ادراك ما هو حنى في الغاية هذا انهم يزعمون وبطلان
اي السائل اعترف ان ثمة امر آخر على اختلاف مراتبه غير غنى الظهور وساه ضوءا يكون الضوء
الذي هو سوزا المجرد نفس اللون لكونه امر استمرارا فيطل بزميه لهذا ولانه اعني الضوء مشترك بين
الالوان كلها فان السواد والباصن وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا سكب اشياء غير متساكة في الماينة
بل متخالفة فيها ولما يكون الضوء فيها وفيها اى في من الرحين المبطلين كذا بينهم نظر اذ يقول
ذلك العالي الامر المجرد الذي اعترف به لو نحدث اذ لونه فليكون الضوء اى على اللون و

المستضيء

المستضيء

وقد بحث ادم في جرد الالوان بحسب استداد الضوء فيها سواء كانت متماثلة في الوجود او مجتمعة
 في المحل وكلامه عند من قال بالامام الزاوي مؤلفا الذين قالوا بالضوء ظهور اللون ان جعلوا
 الضوء كغيره زائدا على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سيب له ذلك نزاع لفظي وان
 ذهبوا ان ذلك الظهور مجرد حال سببه عن ظهور اللون عند احسن هذا باطل لان الضوء امر
 غريب فلا يصح تشبيهه بالكاله النسبة وان جعلوه عبارة عن اللون المتحد فلا يكون لتولم الضوء
 ظهور اللون معنى انه عطف على اذ به اي ولا يحوذ اشراك الامور المتماثلة بالماضي في امرها
 او عرضي فيخرج اشراك الالوان المختلفة المحتاق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي
 لم يرايت منها وانه يضاف جدا الى الامور التي في الياض تماثل في الماينة الضوء
 الذي في السواد كما يشهد احسن مما لا تاملان في الماينة وطما فلا يكون ضوءا منها عطف على
 بل ارايا عليه واذا قارب هذا الى الجوان والمعتد فالردي على هذا العايل ان البلور في الظلمة اذا
 وضع عليه ضوء ترى ضوءه دون ان تراه في اللون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا
 يرى لونه لعدم فقد وجود الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدون لون فان السواد وغيره من
 الالوان قد لا يكون مضافا وايضا لو كان الضوء عن اللون لكان بعضه ضد البعض لكنه بالبد
 لان الضوء لا يعايله الا الظلمة اجمع العايل ان الضوء من ظهور اللون لا كغيره زائده عليه بل
 احسن كما اذا ترى من الادي الى الاعلى ظن شاكر برينها ولما بان ان يزول الضوء الاضعف
 كالللمع بالليل مثل اليراع وعين البهائم ترى ضياء في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج
 فانه يرى ضياء شديدا ويضعف ضوءه في ضوء القمر ثم الضوء في الشمس ثم الشمس
 فانها الباقية في الاضاءة التي تزل فيها ضوءا عديدا ومما يلاحظ في الالوان الاضعف بالاجزى
 لان احسن ما يدرك الاضعف عند الاجزى ولا دوال ثم يجب نفس الامر على احسن ما يصف في الظلمة
 كمان اللامع بالليل قد من الظهور طرأ ان ذلك الظهور كغيره زائده على لونه ثم اذا يبعث نور
 السراج الى اللامع لم يزد لهما الزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان الضوء
 يزداد الاضواء الا انما يثبت الاضواء الواضحة عند احسن كما ان زوالها ليس الاضواء الواضحة عند
 فلا يكون كغيره زائده على اللون وظهوره فلما يراى في الاراد شال عانة كوز ان يكون
 لذلك الذي ذكرته اثر في اختلاف احوال الادي والادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف
 احسن في قوة وضعف ولا يدل على ان الضوء ليس كغيره موجوده زائده على اللون وظهوره اذ
 قد مر ان احسن لا ينفصل عن الاضعف الموجود في نفسه عند اتصاله عن الاقوى فيجوز ان يكون
 اللامع مثلا ضوءا غير للون لانه لا يرى في ضوء السراج المقصود الثاني في مراتبه اي

قوة

سهم شتاب
بمعرفه

فصل

مراتب الضوء مطلقا للباقي المضي لانه متوال في مقياسه هذا الاسم بالكنهه الحاصلة للجسم المضي في
 ذاته بعد الطلاقة على ما بينهما وغيره كما تسمى ما بعد القمر من الكواكب فانها مستقيمة لانهما في مسيرتهما
 ضوءا من مضي اخر والعالم بالحق لغيره لانه اذا كان ذلك المضي خيرا لانه كما في القمر ووجه الارض
 المستضيئ بنور الشمس فاقول الضوء بنور اريد بهما هذا المعينان قال تعالى وجعلنا الشمس
 ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من جالده المضي لغيره وهو كالحاصل كالحاصل على وجه الارض
 حال الاستار وعين الغروب فانه مستمد من الهواء المضي بالشمس وكما حصل على وجه الارض
 من جالده القمر المستير بالشمس فالضوء اما اني للجسم مستمد من غيره وذلك لغيره اما مضي ذاته
 او بعينه فاحسرت مراتب في ثلث وقد بينه الطل كالحاصل من الهواء المضي فخرج عنه الحاصل
 على وجه الارض من جالده القمر وقد قسم الضوء الى اول وان فالضوء الاول هو الحاصل من
 متايله المضي لغيره فيكون الضوء الذي خارجا عن الضوء الاول هو الحاصل من متايله المضي
 لذاته والباقي هو الحاصل من متايله المضي لغيره فيكون الضوء الذي خارجا عن الضوء الاول هو الحاصل من متايله المضي
 كما في افعه الكدران ثم الذي في البسوت ثم الذي في الحادع فان الحاصل في فاعه الكدران اقوى اشد
 من الاخرين لكونه مستمد من الامور المستقيمة من جالده الشمس الواقعة في جواربه ثم الحاصل في
 البيت اقوى من الحاصل في الخدع بضم الميم او كسر ما مع فتح الدال وهو الخدع لان الاول
 مستمد من المضي بالشمس في مستمد من الاول فاحلقت احوال هذه الاطال لا خلا فمما
 في القوة والضعف كما راء اي كالحاصل الذي تراه تحلف في البيت شده وضعفها بغير الكوة
 اما الشبه بالافدة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكل ما كان
 اضعف كان ذلك الظل اضعف وينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه والضعف الى غير النهاية
 اي الى امور غير متناهية في عدد يمكن احصاؤه انما الكوة بحسب مراتبها في الضعف والكبر لا كذلك
 ولا يزال الظل يصفى بسبب صف الكوة في المثال المذكور حتى يقدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من ان
 الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضي المقصود الثالث على كنه الهواء بالضوء
 اولادها وادها منها لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على كنه الهواء بالضوء
 منهم من مفع وجعل شرطه ولما كان العايل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون ضد حكمهم
 طوكان اللون شرط للضوء ايضا لاد اجاب عنه بعبارة كل من الضوء واللون شرط للآخر والآخر
 دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الاشكال من الجاهلين وبطله اي بطل قول
 اللامع الماتري في الصبح الاقوى مضيا ومثالا الهواء يملك الضوء قد جاب عنه بان ذلك اللامع الجاهل
 المتخاطبة اي بالهواء والكلام في الهواء المرق الكالي عن الاغواء الداخلية والبيانية والتجارية العالمية

الضوء

من انما راء على مراتب كونه متماثلة في الشدة
 والضعف

الاجزاء

في الشدة

يستند الى كنه الضوء واللون والالوان للهوا كونه
 بسيطا فلا يقبل الضوء الاضواء شرطه

اي ليس ما ذكر من سماع للصوت دون غيره الا بغير الالبوة الهواء الحامل للصوت ومعها اياه من
 والوصول الى الصراخ القوي لا يصل الا الى سماع ذلك الانسان فلا يسمعه الا وهو الثاني اعني الصوت
 مع الريح كما هو الجواب في صوت المؤذن على النار فمن كان منه في جهة يسمع الريح اليها يسمع صوت وان كان
 بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في سافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تهب
 الحامل له وتحركه الى جانب الذي يتساقط فيه فكل على ان يسمع الصوت سوفت على وصوله الى قوه السمع
 الثالث ان اي سماع الصوت سافر عن سماعه يعني بب الصوت ما هو انما ياتنا فانا نسمع به ضرب الناس على
 الخشب من بعيد وسمع صوت الذي يوجد معه لما خلف بعد ذلك زمان ثم انما ياتنا سماعه ذلك
 الزمان بالترتيب والبعد وما هو السلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى سماعه واخره
 الامام الرازي بان الوجوه السبعة راجعة الى الدوران اذ محتوياتها انما هي مجرد وصول الهواء الحامل به
 السماع متى لم يوجد لم يوجد فلا ينفذ الاطباء وقد سبق ان سماعها يحتاج الى حد من بعد عن سماعه على
 ان الاحاسيس للصوت لا يتوقف على وصوله الى الحاسة بالسمع الصوت من وراء جدار عظيم
 جدا وان فرض كونه محيطا بجميع اجواب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع يرب وصول الهواء
 الحامل الى السامع فان الهواء ما لم يسكن بكل مخصوص لم يسكن بالكلية المخصوصة وهو الهواء
 الحامل للصوت فيه اي في الجدار المذكور ومنه هذه الصنفية في النهاية باقيا على كل الذي سبقت
 بالكلية المخصوصة ووصلها الى الحاسة مما لا يعمل فلو كان السماع موقوف على الوصول لم يقصود منها
 سماع اصلا فلما شرطنا ذلك على كيفية اي شرط السماع بقاء الهواء على كونه في الصوت المنفرد على التوج
 ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المسافة الصنفية مكنها اي الكيفية التي هي الصوت المخصوص والاطلاق السطر
 على الكيفية نحو ذلك قال ان الهواء الحامل للصوت مسكن بكل مخصوص اذ اوجبه كونه كونه كونه كونه
 التجوز ولم يرد به انه مشكل بالكلية كونه حتى لا يقصود منه في تلك المسافة سبقتا السطر على حارة
 وبما يجب على عدم توقف الاحاسيس على الوصول انما هو في الصنفية لا وجود لها الا في حدودها فقط
 ان يكون سماعا اياه قبل وصول الهواء الحامل لها اليها فمما هو في كونه الوصول وتبين
 ايضا بان سماعه في وقت الكثرة الواحدة اما سواء واحدا ومتعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمها الا سماع
 واحد وعلى الثاني يجب ان يسمها السامع الواحد مرارا كثيرة وبما بان الحامل لها هو واحد ولكن
 الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليها جاز ان يكون السماع
 مشروطا بالوصول الى مرة فيكون شرط السماع فيما بعد متبعا لمتبعا **الثالث**
 الصوت بوجوده في الخارج اي في خارج الصراخ لانه انما يحصل في الصراخ على اتوهم بعضهم من ان السماع
 انما هو في الصراخ او السماع اذا وصل الى الهواء الجوار للصراخ حدث في هذا الهواء بسبب توجبه للصوت

فان

في الهواء المتوج الخارج عن الصراخ والاول ان لم يكن الصوت موجودا في الخارج لم ينفذ داخل الصراخ فخطا
 جهة اصلا لانه ما لم يوجد الا في داخله لم يدركه الا في تلك الحالة التي لا تسمع معها فوجب ان لا يدركه الا في
 من اي جهة وصل اليها كان اليها كانت من اي جهة تهب الريح ويصل في تلك التي اليها في المسافة
 لم ينفذ عند تلك الجهة اي جهة ذلك الشيء المكسور لم يدركه من اي جهة اما ان كان ذلك في الصوت
 جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا في الوصول الى السامع وان يكون مدركا هناك
 ايضا ليقترحه جهة وليس يلزم ان يكون بعيدا عن السامع في ما تقدم من ان الاحاسيس للصوت مشروط
 بوصول الهواء الحامل اليها بل يجوز ان يكون قريبا منها فكون واصلا اليها اذ لم ينفذ بالوصول
 حقيقته بل ياتنا ولما دما في حكمها من القرب ولذلك اي ولان الصوت موجود في الخارج الصراخ ينفذ
 بين الصوت والترتيب الصوت البعد لولا ان الاصوات موجودة في الخارج الا في جهة مدركه بها حيث
 هي من الكثرة لما كان ان ينفذ منها يجب الترتيب والبعد وهذا الدليل الثاني لانه على اذن الصوت في كل
 القرب والبعيد من السامع ياتي في ظاهره اشتراط الاحاسيس للوصول لكن قال صاحب المعينة اما قلنا
 ان هذا الادراك انما يحصل او لا يفرغ الهواء المتوج للصراخ ولذلك حصل الى من البعد في
 اطول لكن لم يدركه الا في الصوت العليم بالهواء السارح للصراخ للحصول في السطور بالجهة القرب
 والبعيد في ذلك انما يحصل من الاثر الوارد من حيث ورد وينبع باتباعه في الهواء الذي هو في المسافة
 التي ورد فيها ورد قال الحاصل انما عند صفتنا بغيره علينا هو اذ وقع في ذلك الصوت الذي في عند
 الصراخ وهذا القدر لا ينفذ ادراك الجهة ثم اباعد ذلك متبعا بنا لما في ادراكنا من الذي حصل لنا
 الى ما قبل من جهة وبعده وورده فان كان في جهة سماعه ادراكنا الى حيث ينقطع ويحيى في عند
 الوارد ومورده وبما بان من موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وبما بان من قوة امواجه وضعها و
 ان لم يبق في المسافة ان ينفذها على البعد لم تعلم من قدر البعد لا ينفذ باتباعه ولذلك لا ينفذ في البعد
 الرعد الواصل لنا من اعالي الجوف ومن دوى الرجا التي هي اقرب اليها وتنفذ في بين كلامي وحلي
 لانها ما بعد احد ما حازا وبعد الا فذرا عان فانما اذا سمعنا كلاما معا فاقرب احدنا وبعد
 الا فذرا قال الامام الرازي سزا انتهى اصل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وموانع سبب ان السماع
 شمس من الذي وصل اليه الى اقله فافله ولكن مدرك السمع هو الصوت منه دون الجهة فانها غير مدركه
 بالسمع اصلا واذ لم يكن الجهة مدركه لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا فبقى ان يكون
 مدركا الصوت الذي في تلك الجهة لاسم حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر
 المدرك بالسمع يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا ادراك الجهة اصلا وصنفه ظاهرا في الصوت
 اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا يكون الصوت حاصلا فيها ما يدرك في الجاه

بالسمع

الا يرى ان الراد اذا ادرت من جسم علم انها في وان لم يكن الجسم وليكون الرابع حاصله في ما يدرك بالشئ
 لا يقال انما ذكره للتوجه منها الى انما ذكره في جهة الصوت لان الهواء الخارج للصوت يخرج من تلك الجهة
 لا لان الصوت يخرج فيها كما ذكرتم في الدليل الاول ونيز من القرب والبعد لان اثر الصوت اقوى
 من اثر البعد فان الرغ مثلا اذا كان او سا كان الاثر كما حصل عند اقوى من الاثر الحادث من البعد فذلك
 اختار القرب من البعد لان الصوت موجود في خارج الصمخ سمع حيث هو من كان قريبا بعيد
 كما ذكرتموه في الدليل الثاني لا يثبت عن الاول ان من سدى بان من سدى احد اذ يسهل ان يكون جانب
 الصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن
 المسدود ولا سلك التوجه لا يصل الى غير المسدود الا بالانعطاف فيكون الهواء الخارج منها وجب عن السدى
 ان يرى ان السامع يسمع القوي البعد والضعف القرب فبطل ما توهم من ان القرب هو الاقوى ولو صح ذلك
 لوجب ان يسهل على الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمع صوتين متساويين في البعد
 مختلفين في القوة وجب ان يتردد ويحوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون تفاوتهما
 في القوة لذلك لانهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك فمقصود الرابع هو التوجه
 الحاصل للصوت اذا صادف جسم المسك بجل وجدار اعلم الملاءمة فيها والسهو في الكيف اعتبارا في الجدار
 دون اجعل ويرجع ذلك الهواء المضاد من جهة لان ذلك الجسم متساوي ويصرف الى جهته فيكون سلكه في
 التوجه باقيا على نيابة كالكوة المرساة الى الجاية المقام بها فينبوا الكوة عنه الى جهته رجع جواب اذا رجع
 ذلك الهواء فتمتد في جدار في الهواء المضاد من الرابع صوت شبه الاول وهو الصدى المسمى بصوت
 الاول على تفاوت بحسب قرب المقام وبعده فسر حال على القول بوجود الصدى الاول لظهور الصدى
 اي سيب الصدى تخرج هو اجدد لا يرجع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا توجه الى الوجه الذي عرفه
 فيما خرج من صادم التوجه منه جسيما وورده الى خلف لم يبق في الهواء الصادم ذلك التوجه الذي كان
 له بل حصل في سبب صادمته ووجهه توج شبه التوجه الاول كما ان التوجه الاول كان بعيدا بعد صدم
 وسكون بعد سكون كذلك الحال في التوجه الثاني الذي كان ابتداء عند انتهاء الاول وقد بطن ان الهواء
 المضاد يرجع من صادمته الاول منه فعلى ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على
 وسببته وهذا وان كان متحلا الا ان الاول هو الظاهر في الثاني فبطل ما توهم من ان كل صوت صدى قال
 الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا توجه هوا عن مكان لا يمان توجه الى ذلك المكان هو الاثر لا متسا
 الكلاء ويكو توج الهواء الاخر سبب للصوت وانت خبير ان هذا غاية اذا كان الصدى حادثا من اشغال الهواء
 الاخر الى مكان الهواء التوجه الحاصل للصوت لانه يرجع الهواء الحاصل بسبب صادمته لما يقاوم على اجد
 الوجهين كما مر انما لكن قد لا يحس الى بالصدى اما القرب المصادف من الصوت وعاكس فليس سبب الصوت

في جهة الصوت
 في جهة الصوت

في جهة الصوت

في جهة الصوت

الصدى في زمانين مباينين بحيث يقوى احسن على ادراكها منها فظاهرها منها اي بين الصوت وصداه
 يعجز الحس عن التمييز الاشارة الى محس بها على انها صوت واحد كما في الحمامات والقباب المملوءة بالصوت
 جدا واما الان العاكس لا يكون صلبا المس يكون الهواء الراسح سبب متساوية العاكس المذكور بلكل
 التي ترى الى شئ اثنين فلا يكون بوجهه الا مع ضعف فيكون رجوعه الى رجوع الهواء عن ذلك العاكس
 ضعفا وللحدث مثال الاصدى ضعيف حتى يتقدر الاحاسر في هذا اذا استرط على الصدى وجود المقام
 العاكس واما اذ المرئى ذلك كالحرم من كلام الامام فيقال كما ذكره فلا سمع الصدى بالمرئى بل بالمرئى
 كما مر واما الاشارة كما في الصدى وكذا في ذلك الى ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المتعنى في الصدى
 اضعف منه في المسافات او ليس السبب في هذا الا ان الصدى يعبر بالصوت في المسافة فينبوي
 صوت الصدى بالمحسوس من زمان واحد بخلاف الصدى اذا عتبر ساكن الصدى او لا يوجد فيها
 على القول بشرط العاكس لا يقتصر في الحروف وفيه متاخر اربعة الاول حرف اي حرف
 سببا في كونه اي مية وفيه تعرض للصوت بها اي بلك الكيفية تماز الصوت عن صوت الصدى
 في الحدة والغلظ تمازا في السمع هذا الترتيب واما الكشف عن منهوه فهو ان يقول قوله تعرض للصوت
 او اوجه ما ينادى وعرضها في كل عرض الان للزمان ليتناول الحروف الالية وهذا اساده الى
 وكه الامام الرازي في التعرف المذكور لا يتناول الحروف الصوتات كالنوا والطا والوال فانها لا
 الا ان الان الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضا له حقيقة لان العارض يجب ان
 يكون موجودا مع المعروض في هذه الحروف الالية لا توجد مع الصوت الذي هو زمانى قال ويمكن ان
 يحجب عنه بانها عارضة للصوت وعرض الان للزمان والنقطة للحرف اعني ان عرض السبب للزمان
 قد يكون بحيث يمتد في الزمان وقد لا يكون وح يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الالية طفاها
 للصوت عارضا له عرض الان للزمان فيندفع الاسكال وقوله منبذ في الحدة والغلظ يخرج عن
 التعرف الحدة اي الزرية والغلظ اي الالية فانها وان كانا صفتين مجموعتين عارضتين للصوت
 فيتماز بهما ذلك الصوت عما كان في تلك الصفة العارضة الالية لا يتماز بالحدة صوت من صوت
 اخر مما له في الحدة ولا بالغلظ صوت مما يماز فيه وقوله في السمع يخرج عنه التي يخرج من ترتيب
 الهواء بعضها الى جانب الالف وبعضها الى النغم انطباق الشفتين والهجوة التي هي غلظ الصوت
 الخارج من الحلق فان الغنة والهجوة سواء كانا ممتدتين او غير ممتدتين صفتان عارضتان للصوت
 يتماز بهما عما يشترك في الحدة والغلظ لانهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما لينة في السمع
 من حيث هو مسموع وتكونا كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وخير طب فان هذه الامور ليست ممتدة
 ايضا في الزمان والغلظ والحدة هما من الكميات المخصصة بهما والمأخوذة مع اضافته ولا شئ منها ممتد

سرادون

وان كان بعض منها للسمع فان القول بما حصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت
 ومنه مجموع وصوت حاصل في ذلك الوقت وليس مجموع واما لون الصوت طيما في طيما للطبع وغير
 طيما فامر مدلل بالوجدان دون السمع فاما مطبوعان لا سمعان اذ قد يختلف هذه الامور اعين
 العنود البهجة ونحوها والمسيح واحد وقد تخذوا المسيح مختلف وفلك لان هذه الامور وان كانت
 عارضة للصوت السمعي الا انها في انفسها ليست سمعية فلا يكون اختلافها متضمنا لاختلاف السمعي الذي
 بموجع الصوت وعارضة وانما هي عارضة لما لا يتوقف عليه السمع لا لمطابقا بل لغيره ذلك العارضة
 السمعية فاعلم ان الحكم بان العنود والهجرة والخفاية ليست سمعية فلا يكون اختلافها
 متطورا في وان الحرف قد يطلق على الية المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والحادثة
 فمما ثبتت بياض العنود قال المصنف والحكمة قايمة الحرف اوضح من ذلك الذي ذكره من هذا الامر
 ان الاحاسن بحركات اقوى في قاعة المعرف ما يسيات الحركات من نوحا بقا بالاقول السارجه اذ
 لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لما لا يندش منها مرفوعا منها وكان المقصود
 ما ذكر في نوحا منها على خواصها وضما بها المقصود الساكن الحروف فيتم من وجوه الاول الحروف
 اما بصوتية ومعنى التي تسمى في العربية حروف المد واللين ومعنى اللان والواو والهاء اذ كانت ساكنة متروكة
 من السماع ما قبلها من الحركات الجانسة لها فانها تسمى حائس اللواو والهمزة للان والواو والكسرة للهاء
 واما صامتة ومعنى ما سواها اي ما شوا حروف المد والكسرة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف
 المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة كون حركتها ما قبلها من حركاتها عرفت فالان لا يكون الا مصوتا بالاسماع
 كونه متحركا مع وجوب كون الحركه السابقة عليه حركه والطلاق اسم اللان على الهمزة بالاسم الا للفظ في
 الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
 ليس حركه ما قبله من حركه الهمزة ان الحروف اما زايه حركه كالحروف المصوتة وكالهاء والهمزة
 والسين واليين فان المصوتة زايه عارضة للصوت باقية مع زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت
 المذكورة ونظائرها ما يمكن تقديرها بما توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زايه ايضا ولما اية
 صر كالتاء والطاء والذال وغيره من الصوامت التي لا يمكن تقديرها اصلا فاجعلها في لغز زمان
 جسد النفس كل في لبط بيت وفوط وولد او في اول كمال لنظر تراب وطرب ودول واو في ان يتوسطها
 كاذ او تحت هذه الصوامت في اواسط الكلمات فمما ثبتت الى الصوت كالنظر والان بالية الى الخط
 والزمان كانت عليه تسميتها بالحروف اولي من تسميتها بالانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف
 ولما اية شبه الزايه ومعنى ان يتوارد افراد اية مراد فيظن انها فرد واحد في كماله والهاء والياء
 فان الغالب على الظن ان الزايه التي في لغز الزاد مثلا رات متواليه كل واحد منها الى الوجود الا ان

قبله

وحيثما كان الحرف في الكلام فانه لا يكون الا ساكنا او متحركا

الحرف لا يشتر ان ياتي اذ منتهى فلهذا حرف واحد اذ ما ياتي وكذا الحال في الحاء والحاء والوجه الثاني انما هو
 اما متحركا لا اختلاف بينهما وانما لا يعوارضها الهاء بالحركة والسكون كما لم يكن الساكنين او
 المتحركين نوع واحد من الحركات ومخالفة اما بالرات والحقنة كالبار والميم فانها حركات متخالفان
 سواء كانا ساكنين او متحركين فيكونان ساكنين او متحركين او بالعرض كالتاء الساكنة والمتحركة فانها
 في الحقيقة مختلفان في الحركات التي هي الحركات والسكون المقصود الثالث في انه على كل
 الابداء بالساكن الحرف الساكن الحركه وساكن ولا معنى لذلك حلول الحركه والسكون في الحرف لانها بالحق
 المستور من خواص الاجسام بل معنى كونه متحركا ان يكون حرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عينية
 مصوتة مخصوصة من المصوتات الساكنة ويكون ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عينية في
 تلك المصوتات اذ عرفت هذا فنقول لاختلاف في ان الساكن اذ كان حرفا مصوتا لم يمكن الابداء
 انما الخلاف في الابداء بالساكن الصامت قد عرفت ان الساكن الابداء به قوم للجزء اي زعموا ان الجزء
 دلت على امتناع الابداء به فان كل من جوب ذلك من لغة علم انه لا يمكن ان يندش في لفظ الساكن
 الصامت كما لا يمكن الابداء فيه للصوت فلافق في ذلك منها لا يمكن ان يكون الذي هو المانع منها
 وجوزة لغز لان ذلك اي عدم جواز الابداء بالساكن في ما يختص بلفظ كالعربية فانه ليس في العربية
 الابداء بالساكن ولا يجوز منها ذلك لا بالاسم المتع في منه بل لان لغتهم موضوعه على غاية من الاجكام الرضا
 وفي الابداء بالساكن نوع لكنه وبساده ولذلك ايضا لم يجوز في الوقت على المتحرك مع الحركة بلا شبهة
 ويجوز في الابداء بالساكن في لغز كافي لغة الحركات زايه مطلقا لمزك في الحاجج اختلاف كسرة الاء
 ان بعض الناس قد راعى على اللفظ جمع الحروف المتخالفه المعنى في اللغات باسمها ومنهم من لا يفرق
 على بعضها متساويا في العدد والكثرة وما ذكر من الجزئية فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يتوهم
 على غيرهم وامتناع الابداء بالحروف المصوتة اما بما من ذواتها فانها مدات حاصلة من سماع
 الحركات المتدبر عليها فلا يتصور وقوعها في مبداء الالفاظ لذلك لكونها ساكنة المقصود
 الرابع في انه على كل الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوتة نحو ولا الضالين في غير غيرها
 اتساعا واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوتة نحو زه اي جمعها قوم كافي الوقت على الصامت
 الساكن الا واسطه كمدغم وبل جودها ايضا جمع ساكنين صامتين قبلها مصوتة فيجمع حركتها ساكن
 كاتصال في الساكنية كارد وكوت ومنهم من جعل في مصوتة فيجمع حركتها ساكنين ساكنين في جمعها
 من الصوت حركه محله حسيه جدا لا يحسن بها على اي معنى فيظن انه اجمع بيان ساكنان او اكثر واما
 ساكنين مصوتين او صامتين بعد مصوتة فلا نزاع في امتناع ذلك الا بام اللام الذي الحركات ابعث
 المصوتات اما اولها لان هذه المصوتات قايمة للزيادة والنقصان وكل كان كذلك فلهذا فاللفظ

في المتصان الصوتيات الالهة الحركات بشهادة الاستمرار والامانة فلان الحركات لو لم تكن انحصار
المصوتات لما حصل للمصوتات تجدد بل ما كان الحركات اذا كانت محالها ومرددها لم يكن ان يدرك
المصوتات الا بامتداد صامت او بحمل المصوت بجماله لكن الحركات لا تحصل للمصوتات بل بحركتها
الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار النسخ التمسوا الفهم والاداء وانما الصفة
الحاجة الى مزيد حركي للفتن ثم الكثرة ثم الفهم فحصل الحركات في هذه المصوتات فذلك يتم
المصوت الى المقصود من الحركات ومردوده هي حروف مخصوصة كالصوت الصامت سابق على الحركه
لوجبه الاول ان الصامت البسيط حينئذ وحشائي والحركة زمانية والان مقدم على الزمان فلو وجد
في الان الذي يتوالى زمان وجود الشيء كان سابقا على الحركه فيه وقد يقال جاز ان يكون مجرد
الحرف الثاني في الان الذي يتوالى زمان الحركه لا بد منه من دليل الثاني ان الحركه كوكبات سابقة على الحركه
الكان المكمل بالحركه مستغنى عن الكلام بالحرف لان البيان عني عن المبسوط للحاج اليه والباقي باطل لا يخلو
من انفسا جدا فلو انما لا يمكن لنا الكلام بالحركه دون الكلام بالحرف واعرض طرعا ليس لمع من
ابطال مقدم الحركه على الحرف الصامت تقدم عليها جواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل وجد معا
على ان يقول جاز ان يكون السابق مستقبلا لمسبق بحيث تمنع تكملة عنه فلا يفتتح بطلان تقدم
الحركه على الحرف وهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جاز ولا وقت
الصامت المتقدم على المصوت المسافر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال **النوع الرابع**
من الكيفيات الخمسة المذكورة كانت الحركه القوة الذاتية والاعراض عن المجرى والتمتع
للمرئ ان الكلام فيها محتمل ولو لا ذلك لمجملها ودفع للموسسات بناء على ان اسم الاحيائيات
للحيوان المعنوي هو النفس التي تحركها ما يفرقه ويغضه فزاجه ثم الذوق الذي يستعمل على اعتداله
وخطبه اعتداله فكان رد فعله وايضا ادراك القوة الذاتية مسر وطا بالنسب مع ذلك فالحاج ايضا
الى ما يودي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد تتركب من اللبس والذوق احساس واحد
بأن يرد على النفس اثر اللذات والذاتية فيكهما معا كطعم واحد من غير لفتن الحس كان الحركه فانه
اذا ورد على سطح اللسان فترد وتحنه ولا تزد في ايضا فلا يفتتح احد منها عن الاخر وهي الطعوم
وفيها اي في الطعوم مقصدان الاول حصولها اي بسايطها تسعة خاصه من ضرب بله في
بله وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحركه او البرودة او الكيفيه المتوسطه بينهما ومن
قابل هو الكشف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل لما حاد او بارد او معتدل
والعابل ما اللطيف او الكشفي او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل لما حاد او بارد او معتدل
انما الفاعل في انما الفاعل حصل انما تسعة فينقسم الطعوم بحسبها ايضا واعرض عن عليه

غير طالع

دون

او اللذات

الخصار

الخصار الناعلى في الحركه والبرودة والكيفيه المتوسطه بينهما وايضا المراتب المتوسطه بين غايي
الحركه والبرودة وكرا بين غايي الكساره والخطافه غير محصورة مجاز ان يكون كل واحد من هذه
المراتب فاعله او قابله للطعم بسيط على حدة فلا تخفى عدد الطعوم البسيط في حدة محصورة فظلا
عن التسعة والعشرة وايضا الحركه والبرودة والخطافه البسيط من كل كساره بطر لا تتركب فيه وليس التسعة
المذكورة وايضا للاختلاف السدس والضعف فان العايش كسبا في ان انفسه للاختلاف النوعي
فانواع الطعوم غير متحصرة وان لم يمتنع كان العنصر العنصره نوعا واحدا اذا اختلفت بينهما
الا بالسدس والضعف فان العايش كسبا في بعض طائر اللسان وحده والضعف بعض طائر ابطه
معا وانما حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصه لم يتم عليه برهان ولا اماره فينبغي
الظن ولهذا قيل ما بحث الطعوم دعاء في حاله عن الدلائل لان المصنف ذكر في كنهه الحركه في
دعاء وقت بعض النفوس طبا بملك الوجوه فقال فالحركه كراي الحركه كراي الحركه كراي الحركه كراي
ان الامر كما كان بنا من العباد فان الفاعل هو القوة النوعية بحسبها التي هي الانها
في افعالها يفعل كيفيه غير ملائمه للجسام التي تدركها اذ من ثناء الفرق لما عرفت من ان
الحركه تحدث ثمرها ولا شك ان الفرق حاله غير ملائمه للجسام فلو كانت الكيفيه
الحادثه من ثمر الحركه على حسب الفرق الحاصل من ثمرها كاسا رايه بقوله في الكشف اي فينبغي
الحركه في الفاعل للكشف كيفيه غير ملائمه في الغايه وهي المراه فانها انفس الطعوم واحده
عن الملائمه للمعتدل السدس المعاوته وكون الفرق عظيمه يعني ان العابل اذا كان كسبا فاعلم
الحركه معاوته سديده ومنعها عن القوة فمجموع لغا الحركه ويفرق ثمرها عظيمه لان
الحركه المجمعة اشد باثرا فيكون اثرها اقوى فلا يجرم كون الكيفيه الحاده في غايه البعد عن الملائمه
وبسبب الحركه في العابل اللطيف كيفيه غير ملائمه ايضا الا انها تكون في عدم الملائمه دونه اي في
ما ذكره ولا سيما في تلك الكيفيه الحاده في اللطيف الحركه اذ الفرق ثمرها صغيره لكنه يكون عايشا
بعضه ان العابل اذا كان لطيفا لم تناوم الفاعل الحركه ولم يمتنع من القوة فمفوض في الجواب
فيضعف الثابت لرد اجماع الحركه ويكون الفرق صغيره فلابد ان يكون الكيفيه الحاده في
غير ملائمه وان يكون المراه في عدم الملائمه لان معاوته المعتدل للحركه اقل من معاوته الكسبه
واكثر من معاوته اللطيف فيكون الفرق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا يخفى ان يكون
الكيفيه الحاده في المعتدل اصغف عن الحركه والحركه في عدم الملائمه وانفوي فيمن الحركه ولذلك
اي لان المراه كيفيه متوسطه بين كيفي المراه والحركه في المراه مرة والى المراه في
اي كون طعم المراه مرة فربما من المراه بحسب يوم انه مرة فربما من الحركه بحسب محل انه غير

وبسبب كراي ان اللطيف المعتدل معاوته في ثمرها
ربما من الحركه والحركه في عدم الملائمه

وحيث ان يكون الملوحة متوسطة بينهما اذ الخفيف الزائد الملوحة والماء وطبع حصل الملوحة
وهذا ما قل من ان يحدوث الملوحة حال الطهارة قليلة الطعم او عديمة باجزاء اصبحت حمزة باقية
المراجرة الطهارة بالاعتدال فان الاجزاء الاربعة اذ الترتيب امرت ومن هذا اليت يتولد اللطافة
وبعض المياه طما وقد يفيض الملح من الرباد والتم في النورة وغير ذلك ان يطبخ في الماء ويصفى فيقول
ذلك الماء حتى يفتقد طما او سرى حتى ينفى والبارد يفسد كما كان كيفة غير طامة اذ من ماء الكيف
الذي لا يلائم الاحسام ايضا لكن عدم ملائمة اقل من عدم طامة السرفق ولذلك كانت الكيفيات
الكادية بواسطة التفرق اشد في المافرة من الكيفيات الكادية بتوسط الكيفيات ان هذه الكيفيات
ايضا مختلفة في عدم الملائة على حسب راي التكيف في القوة والصف والاراسار متولد من
الكيفيات اي فيفضل البارد في البابل الكيف غنوصه لانه سماعت التكيف يعني ان الكيفيات تمنع
البرودة عن القوة وينبأ ومها مهيمن اجزاء البرودة وتورثه تاثيرا عظيما وكيفية كيفة متفردة
محدث في القوة التي تقرب من الرادة في المافرة وتفضل البارد في البابل اللطيف غنوصه لان اللطيف
لا ينافي البرودة فيفضل في اعمدة وكيفية اقل كثر ما في البابل الكيف يحدث منه كونه عدم
ملائة اقل من عدم طامة الغنوصه كثر انما هي القوة والى اذ كانا انا يقول لانه انما على ان
كثف البابل اللطيف يزداد ولو غوص فيه لطافته اي بسبب لطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم
ملائته اي عدم ملائة الطم كاد في ذلك البابل اللطيف من من ولا يخفى عليك ان الصواب
بندلها باطل كما انبأ اليه ولذلك اي لان القوة تحدث من البابل البارد في اللطيف فان البرودة
لنوبة برده وكثافة كل ما زاد اذ ياتيه ولطافة واعديل طما باسنان النسخ المنقح اذ اذ حوضه
ويفضل البارد في البابل المعتدل قضا وسوفي عدم الملائة دون الغنوصه وفوق الحوضه لان كثر
البرودة في المعتدل اقل من كثرها في الكيف والكم من كثرها في اللطيف على ما سبب امر يحدث في كيفة
عدم ملائتها بين من وهو البصل وكونه في عدم الملائة فوق الحوضه طامة واما كونه في ذلك دون
الحوضه فانه انما يقول ان العنق من بعض الحن اللسان والطامة فيمنع الطبع عنه نورة شديدة
والسالب من بعض طامة مظهر طما يكون النورة في تلك الناية والمعتدل الذي هو من الحاد والبارد
يفضل طما طامة وذلك لانه لا يفرق نورا شديدا ولا يكتف ايضا كثرها في البابل فيفضل طما بين من
فيحدث منظم طامة ويؤاى يحدث من طما في البابل الكيف الملاوة وذلك لانه الملاوة من
البابل الكيف والتفاعل المعتدل مجتمع لاجزاء التفاعل وتورثا تاثيرا طما باجساد من النورين و
الكيفيات البليغين يحدث هناك كنهه في غاية الملائة اعني الخلاوة التي هي اشد الطعوم ملائة
للمفرجة المعتدل والذباواها باعذر القوى الزاينة وسوى اللطيف الدسوة لعل الحادية بين

ينصير

بين البابل اللطيف والتفاعل المعتدل فيقتل لاجزاء التفاعل فيه ويضعف فخلا صغفا طما بما فيجس منه
كيفية صغفا طما بهي الدسوة وسوى البابل المعتدل الناسة وفي ذلك ان النوة المعتدلة يجب ان يكون
تاثيرا في البابل المعتدل اقل من تاثيرا في اللطيف يجب ان يحصل هناك كيفة ملائمة من كيفة طما
واقوى من الدسوة لان هذه الكيفة لا تؤثر في المراح لضعفها وايجام الحاد لها لا ينفذ فيه فتوسطه
بين اللطافة والكادية طما حسن بهذه الكيفة لعدم التاثير اي تاثير البابل المعتدل في القوة الزاينة
لانما دة ولا يكتف اي طما فلا يحصل اي بذلك الطعم احاسر خلاف الدسوة فانها وان كانت
صغفا لان حادها لطيف فيذ في المذاق فيورثه عادة وان لم تورثه بكيفية فحين الدسوة
دون الناسة ومن منها يظهر ان الناسة طما فوق الدسوة ودون الخلاوة الا انها غير محسوسة
احاسر اتمرة او تال الناسة لعدم الطعم كافي الاجسام البسيط وليس هذه نامة حقيقة والمقصود
بهذه الناسة يسمي نامة وسيا وتال ايضا لكون الجسم تحت لاجس طما لكثافة لافراة فلا يتخلل في
من ذلك الجسم ما يحاطا الرطوبة العذبة اي العذبة اني حاله في منها عن الطعوم كلها التي
في البابل كالكوة الدامة كالصفر وغيره من الجدد وغيره فاذا احتيل في تليد اجس من طما
قوى حاد كما يبرج اي يحمل الصفر رخاوا ولبا صغفا وهذه تسمى نامة غير حقيقة ونامة حية
وهذا وقد توهم بعضهم ان الحدود في الطعوم هو النامة بمعنى عدم الطعم قال وانما عذوبة طما
كاعتدلت المطلقة في الوجاهات ولذلك تتركها الام الرازي فقال سابط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم
ان الحدود فيها هو النامة غير الحقيقة فانها طما بسيط ودون عليه بان هذا بسيط ما ذكره في اجزاء
المادة والنامة في المذاق وقد ذكر وان احسن الطعوم احرافه المارة طما الملوحة لان المرين
اقوى على التحمل من المالح كانه من كسور برطوبة يادوة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة
ويدل ايضا على افر الملوحة عن المارة في السحرة ان البودق والمالح المراسخ من المالح الما كحل وبارد
الطعوم الغنوصه ثم الغنوصه فان الغنوصه التي يحلوها يكون اولا غنوصه سديدة البرد
فاذا اعتدلت قليلا طما باسنان الشمس الت الي الغنوصه ثم الي الحوضه ثم جعل الي الخلاوة
والحاضر ان كان اقل من الغنوصه كنه في الاغلب كثر نيرة نامة سيدة غنوصه بسبب لطافته ومن
يذاق ان يكون احسن اقوى على التحمل لا يدل عليه اسحق بن ابراهيم ان يكون ذلك بسبب
شدة نورة لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده وكثافة نامة شدة في بعض
والخار والعسل حلو جاد والرنيت دسم حار والبراق دسم بارد وكثير من الادوية ان يكون لاجزاء
بان عليه الود على المر او الرتم عليه الحرارة على الخلاوة والبراق المالك كالكامل من اجزاء مختلفة
الطعوم واما العنق اذ دة ذلك ونفسه الى الكيف الطيبة المعصية

من تاثير تاثير الكيف والكيف

لكل القوة ما يركب القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والعزف في الاعضاء والمحصلة في اذرعها في مركب
 عنصريا اعتدال نوعي يمين نوع حيواني فاض عنه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعث منها قوة لغز
 اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى الحركية الى جلب المنافع ودفع المضار وكل ذلك بقدر العلم
 فالحياة ابعده للاعتدال المذكور وتنوعها عما لا من القوى الموجودة في الحيوة وقد يتوهم ان
 الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادة وقوة العزف بعينها لا انها قوة لغز مستقلة هذه القوى كادراكها
 فذلك قال ابن سينا في كتابات العالمون وفيها هذا النوع منها الى الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير
 قوة العزف والسنه ويدل عليه على النصارى المذكور انما هي الحيوة توجد للمخلوق من الاعضاء اذ
 هي الحافظة في الحيوان للاجزاء العنصرية المنزاعية الى الاستكمال عن التقين والتقوى والبلى لا يربط
 ان العضو المثلث يمارع الله هذه الامور وليس ان العضو المخلوق قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو
 الحركي فانه ايضا فاقدر في الحال قوة الحس والحركة وجود قوة الحيوة وطهر ان الحيوة منيرة للقوى الباطنة
 التي هي القوى الدركة وانما يميزها بالقوى الطبيعية التي يتعرف في الافق فيعدل عليها قوله ويؤيد
 اي الحيوة في العضو الدركي فانه لو لم يكن حيا عند التقين والتقوى مع عدم قوة العزف في غير ايضا
 فوجدت النبات قوة العزف مع عدم الحيوة فوجدت كل واحد من الحيوة وقوة التقية بدون
 الاخرى فكانا متغايرتين قطعا ومن هنا يتبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات مله حشر
 القوى الشائية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كاسو المشهود عند اللبائس والاشيان
 من منها قوة رابعة تدرك بها العقوليات وموصل بها الى الحقيق من الامار للطلوة من البراءات
 عما ذكره ابن سينا ان لا يتم ان القوة اي ان قوة الحس الحركي مستقودة في العضو الذي لا يكون
 الفصل في الاحساس والحركة والعزف تدركت عنها اي عن القوة الموجودة فيها المانع منها عن فعلها
 والحاصل ان المعنود في العضو المخلوق هو الفصل بين الاحساس والحركة الارادة وذلك لمدى على ان
 القوة المتضمنة لها مستقودة فلهذا ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لعدم المعنوي فذلك
 المعنود في العضو الذي لا يكون مستقودا وليس لزوم من فعداها فعداها ان القوة المتضمنة ايضا ان ماسو
 قوة العزف في الحي موجود في النبات حتى يلزم مغايرة الحيوة لغايرة النبات مغايرة لها في الحيوان
 وذلك لوجود ان يكون قوة العزف في النبات مخالفة بالحكمة لها اي لقوة العزف في الحي وليس يلزم
 من ان يكون في القوى من القوة اسرها في الحسطة لملخصه الثاني في شرط الحيوة الحيوة
 عند الحكماء مشروط بالبنية المحسوسة وموجبه مركب من العناصر صورة نوعه مخصوصة ولذلك
 الجسم كصفات يتبعها اي مع هذه الكائنات تلك الصورة المحسوسة من اعتدال ارجح خاص وغيره
 فانهم دعوا الى ان الحيوة من جسم موزن من العناصر الاربعة ومن الجحجح مراح معتدل مناسب

الوزن

الاشارة

في القوة

اذ قد سرك الحسنان بالحقيقة
 في لازم واحد من فعله او غيره

في القوة وان منها
 كما سطر حشنة
 اسم في القوة

نوع من الحيوانات حتى انفسه صورة نوعه حيوانه مستقيمة للحيوة ولا بد منها من اعتدال الروح الحيوان
 المتوكلين بحارة الاخلط الحامل قوة الحيوة الى اعضاء البدن على ان يصلح اليكيب الطبيعة ثم ان اجزاء
 المراح والروح الحيوانية على اعتدالها المعبر في بناء الحيوة مانع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير
 المراح وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة واستغنت اليه واصبحت الصورة
 كما يباين ذلك في الحيوانات لما حدة الحركة وكذا الحيوة عند المعزف مشروط بالبنية المحسوسة لكنها
 عند غير مست ما ذكره الحكماء بل يبيح مبلغ من الاجزاء الى الحيوان المفردة يقوم بها اي بتلك الاجزاء
 المستفاد لا يتصور قيام حيوة بدونها اي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد ان
 لا يمكن ترك بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وفلك لا يتم للحيوة دون قيام الحيوة بمفرده
 ونحن معاشرة المشرط لا شرطها في الاشارة بالبنية المحسوسة في الحيوة بل كوزان خلق الله تعالى الحيوة
 في جزء واحد من الاجزاء التي لا يتجزى بوجود الوجود الانقسام والجزى والذي يظن من بينهما
 اي مذمب الحكماء والمعتدلة في اشرط البنية المحسوسة اي الشان على بعد الاشارة ان يقوم
 بالجزء حيوة واحدة فلم يقيم العرض الواحد بالبنية واحدة محال كما مر ولما ان يقوم بكل من
 حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من اجزائهم في قيام الحيوة به مشروطا بالآخر ويلزم الدور
 لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذلك وبالعكس فيكون احدهما في قيام الحيوة مشروطا
 بالآخر من غير عكس ولزم الرجوع بامر مع ذلك لان الحس عن الجوز من متشاكل في الحسية وكذلك لان
 متماثلان في التوقف من لعداها يتبع حكم تحت والحوار عن هذا الاستدلال كما ان اردت
 بتمام حيوة واحدة بالجزء من اجزائها يقوم بكل واحد منها فذلك مما لا شك في استحالة لكن منها
 قسم لغز وموان يقوم الحيوة الواحدة لجوزها من حيث هو صحيح وان اردت به ما يناول بجزء النعم
 ايضا في حاله مستقودة فان العرض الواحد يصح قيامه محل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان محلول في
 سر ما يباين والافلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعنوس باطلا فحاشا ان قيام الحيوة بكل من
 الجوز يلزم قيامها بالآخر فلهذا انما لا تقدم فلا محذور على ان يقول قيام الحيوة بكل
 جزء مشروط بانقسام الجزء الاخر الى اقسام الحيوة بالآخر فلا دورا ولا ان الحاشا بالاشارة من احد
 الجانين فخط في كاية الرجوع بامر مع كما قد علم في الاولوية فانه يقال منها ايضا ان اريد ان لا يكون
 في شي من الجانين في نفس الامر منع او يجوز ان يكون متساك متجان ثاشي اما من احد الجانين او من
 احد الحيوتين او من خارج ولا فائدة في ذلك لان عدم عدم النعم في لا يستلزم عدم النعم
 فان قيل اذا كان الاشارة من احد الجانين فخط لم قيام الحيوة بالآخر من غير اشرط البنية
 ومسلط فلما قام الحيوة باحد الجانين وان كان مشروطا بقيتها بالآخر من دون عكس لكن قيامها

او لا يكون شيئا من اجزاء
 بالآخر مشروطا بعدم اشرط
 الحيوة بالبنية ص

نوع

الباني وسوان فقال لو تعلق العلم الواحد بعلوم من بعد العلم باحد من العلوم بالضرورة ان الشيء
يسد مسد نفسه والناسي بطان التعلق بالعلوم داخل في حقيقته اي حقيقته العلم فاذا علم احد العلوم كان
التعلق به داخل في هذا العلم دون التعلق بالعلوم الاخرى فاذا علم الاخر انعكس الحال فلا يتصور قيام
العلم باحد من العلوم الاخر ونقص غير الدليل الباني يعلم الله ما به جار فيه مع كونه متعلبا بما هو
متعدد وما يرى ونكصل ايضا بابر الهويات المتعلقة بالاشياء متعددة كالسواد الواحد فانه له
تعلقا بالفاعل الموجود وتعلقا بالمتعلق بالاشياء المتعددة الذي وجد فيه الى غير ذلك
فتحدد التعلقات لا يتغير بتعدد في الذات وليس يلزم من حدة الذات ان يكون من مائة
مع تعلق مخصوص بمادة سدا ما خذ مع تعلق اخر الثالث يدرب الى الحسن الباسلي من الاشياء
وسوان لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظرين اي لعلوم من نظرين لانه يستلزم اجتماع نظرتين
في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجودية ويجوز تعلقه بغيره من الماهية في المذهب الاول
من الناس على علم الله به وقد عرفت فساد هذا الناس واما الجواب عن اجتماع النظرين
فوما ذكره بقوله فلنا قد تعلقنا اي المعايير من النظرين بنظر واحد كما تعلقنا بعلوم واحد فانه
اذا كان العلم بها واحد كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم بها وذلك
المذهب الرابع وسوان والفاضي امام الحرمين يجوز تعلقه بعلوم من جوار انعكاس العلم بها اي
كل معلوم من بغير العلم باحد من العلوم كالحادث والاستعداد
البياض فانه لا يجوز ان يتعلق بها علم واحد والاجاز انعكاس الشيء كونه في ذاته المفعول وحوازه
الانعكاس من العلم بها فاذا كان ذلك العلم واجدا جاز انعكاسه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرنا
اذا جاز العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وسوان منع اذ قيل ان يقول انها اذا علمت
جاز الانعكاس بين العلم بها واما علما بعلوم واحد فلا يتصور ذلك لان انعكاسه الى الاشياء بقوله
قد علم ما ذكرناه اعني المعلوم من العلم كجواز الانعكاس من العلم بها مادة يعلم واحد فلا يجوز ذلك
الانعكاس ومادة تعلق بجواز الانعكاس والاستحالة في ذلك لان جواز الانعكاس في حالة واحدة و
عدم حوازه في حالة اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز معلوم علم واحد بذلك المعلوم متحدة
وتعلق عليين بها اخرى الاستعداد عن تعدد الصفات بان يقال يجوز ان يكون علم واحد موجبا
للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض الاتفاق عليه انه اذا تعدد العلم بها كان موجبا للعالمية
ايضا كانت الصفات الواحدة موجبة حكمين متباينين كالصفات المتعددة وجاز ان يكون صفته
واحدة موجبة للعالمية والعاذرة معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للامكان المتخلصة فلو
بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرناه من الاستعداد لا يثبت ايضا كما مر خال عن الجمل مع جواز ان يكون صفته

نفذ

نعم

الاستحالة

واحدة موجبة حكمين متباينين كالعالمية والعاذرة عن عالمية والعاذرة عن عالمية
التايل كالحال واما ما لا يجوز انعكاس العلم بها كالعالمية والعاذرة عن عالمية والعاذرة عن عالمية
شيء لا يكون لاسع العلم بمضادة الاخر اياها كالحال في الاختلاف والتماثل وما يرا الاضافات
يتعلق بها علم واحد اي يجوز تعلقه بها اذ من علم شيئا علم غيره بالضرورة والماضي وان لم يصح ما ذكرناه
من استدلال العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدا عالما بالبحر والجامعة ومكانها ان يعلم كرم الله
وجهه قد ذكر فيها على طرقة علم الحروف والكلمات التي تحدث في انقراض العالم وكانت الائمة الموروثة
من اولاده يعرفونها ويحكمون بها في كتاب قول المهد الذي كتبه على بن موسى رضي الله عنهما في الامور
لك قد عرفت من حقوق العالم معرفة الماهية فكيف يمكن جبره الان الجفر والجامعة يدلان على ان لا يتم
ولما كان الماهية تقيب من علم الحروف فيكون قد ادى الى علم البيت ورايت انما باسم نظام اشرفه بالمرور
الى احوال بلوكه وسمعت ان يستخرج من ذلك الكتابين وان كان اي احدا لا يعلم اي ما علم من الجفر
الجامعة لكن ذلك ضروري البطلان وطهران من علم شيئا علمه ثم انه يعلم ايضا علمه لما ذكرناه من استدلال
العلم العلم بالعلم علمه فانه معلومات غير متساوية فلو لم يجز ان يكون عدده من هذه المعلومات معلوم
بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون لاحد اذا علم شيئا واحدا معلوم غير متساوية
بالفعل ان محال الجبر ان يحتمل اي يشهد كونه محالا والجواب ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك
العلم اذ قد قيل العلم بالاشياء لا العلم بالاشياء التي لا الاله التفت الذي من الاله لا من ان الموجود في الزمن لا يمكن العلم بالعلم
عليه من حيث هو هو موجود في الاله ان يتصور مرة بانه ويلتفت اليه من حيث اذ في الزمن وهذا العلم
لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متساوية بل شطط في نطاق الاجزاء ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد
ومعلومات جملة لا يجوز ان تعلمه عن العلم في الكل لكن لما كان الالفاظ الى العلم قريبا من الحصول غير
محتاج الى تكلف ظن ان حاصل الفعل في نفسه ما ينبغي ان يقول من قال في نفسه الاله في فانه قال في الجواب
الكلام انما سوان جواز تعلق العلم الواحد بعلوم من العلم لا يتعلو نفسه لان البنية التي هي التعلق لا يتصور
الابن شيئا متباينين ولا متمايزة بين الشيء ومنه وقول التايل ذات الشيء ومنه يوسم بظاهرة بنية
الشيء الاله في الاله مجاز لا حقيقة ومعنى كون الواحد شاعرا بالعلم لا يرد على قيام علمه في نفسه فظاهر
البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبل تعلق الشيء بنفسه بل من قبل تعلق شيء من العلم بغير
شئ ولا يخبره قال الامام الرازي والمخار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه
نفس التعلق فلا شك ان التعلق به غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بعلوم من وان قلنا
اي صفته ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفته واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجية
عن حقيقته الصفته لا يحمل الصفته مكترة في ذاتها قال المصنف اعلم ان الجواز الذي ينبغي لاراعه في الجواز

الخطوط الجامعة

معدان ومعلم
المايون بالخط
علمه
علمه

البطلان

الجليل مواعيد الفقه على خلاف عليه واعترضوا عليه بان الجليل قد يكون بالعدم وليس بالوجود
فمنه من الذين الجليل البسيط وموعد العلم كما ثبت ان يكون عالما قولنا - سدد

الخارجي ما يات في فهمي اذا نظرنا الى ان العلم منه ذات تعلق جواز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة
مختصة متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل مجرد هذه الملاحظة لا يمكن ان يتعلق علم واحد
بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذي ينبغي ان يكون من الامكان بحيث نفس الامر لا يوزن ان يكون
في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالة والاستدلال على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق يكون
السواد مضاد للبيضا من ان لم يكن مبرومة متعلقتا بهما لم يكن متعلقتا بالمضادة التي بينهما بل المطلوب
المضادة وكلما مضى في المضادة المخصوصة وان كان متعلقتا بهما فهو للمطالع ليس بشئ لان المضادة
المختصة منه متعلقة بهما والعلم بهما موقوف على العلم بهما فليس هناك علم واحد معلوم
وفي تقدير المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تقدير المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من
حيث هو موافق للاجزاء واحدة وبالحواش ما من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بعدد وعلى
سبيل التفصيل ان يكون متعلقا بخصيصة هذا وخصيصة ذاك معا فانه يجوز به جماعة كثيرة وليس العلم
المتعلق بالمجموع من هذا القبيل المقصود الثالث الجمل المركب عبارة عن اعتبار جماع
غير مطابق سواء كان مستند الى شبهة وتعلد فليس الثبات معتبرا في الجمل المركب كما هو المشهور
في الكتب والاسم مركبا لانه معتد الشئ على خلاف ما هو عليه في هذا الجمل في ذلك الشئ ويعتد به
على ما هو عليه في هذا الجمل افر قد يركب ما يتوحد العلم لصدق حواله فيكون عليها فانهما جملتان
وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبهذا فانه الخلاف ايضا وقالت المعتزلة ان كسرهم
سواء جمل المركب ليس ضد العلم بل هو موافق له فاصح الاجتماع عنهما انما هو لما بينهما ليس بالابنية الى
المتعلق وتوحي تلك الشبهة المميزة بينهما مطابقة ولا مطابقة فان العلم مطابق لمختلطة والجمل المركب غير
مطابق للشبهة لانه دخل في حيزه المنفصل لان الشبهة ما فرغ عنها ويكون خارجا عنها والامتناع
بالامور الخارجة لا يوجب الاختلاف بالذات واذا ليس منها اختلاف بهذا الوجه لزم ان الشبهة في
تمام المايهه الوجه الثاني ان من اعتقد من الصياح الى المساواة في الزاد وكان زوفا الى الطير
ثم خرج كان راعنا وواحد من الصياح الى الماء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والهيئة
ضرورية لمكان اي ذلك الاعتقاد ولا علم ان يعلب جملان كما والاختلاف من شئ الى اخر لا يتصور
الا في امر عارض مع اتحاد الذات والهيئة في شئ الشئين فيكونان متماثلين ان يعلب احدهما الى الآخر
بسبب اختلاف العوارض فيكونان في خلاف المتضادين والمتماثلين في الهيئة فان الاختلاف بينهما
بعضه انقلابا فيكونان متماثلين وايضا قد ثبت في المال المذكور اتحاد العلم والجمل المركب في الذات
فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الامهات في جوابهم بطريق العارضة المطابقة والامهات
اخض صناتها اي صنات العلم والجمل المركب فلو لم يكن الاختلاف في اي في اخض صنات الاختلاف

علم

نحوها

الاعتقاد
فان العلم
موجود
رغبة

الى

منه

في الذات كما من ان المتماثلين ما يشبه كان في اخض صنات النفس واجاب الامور بعبارة اخرى وهي
ان الاشراك في الاخض المعتد في الماهل مستلزم الاشراك في الاعم ومن صنات العلم حصولها بالنظر
الصحيح وذلك غير متصور في الجمل المركب بالافاق فلا يكون مثلا للعلم قال الحق الكل على ان
اعتقاد المتكلم ليس عليه ما هو عليه مثل العلم المقصود الرابع الجمل حال المركب سواء ذكرناه
وتقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من سانه ان يكون عالما فلا يكون ضد العلم بل معاكرا له
العدم للملكة ويترتب منه اي من الجمل البسيط السهو وكان جمل بسيط به عدم استنبات التصورات
العلم تصور ما كان او تقديره فانه اذا لم يمكن التصور ولم يتصور كان في معرض الزوال فثبت مرة
وزوال اخرى وثبت بدله تصور لغيره فيشبه احدهما بالآخر استنباطا غير مستحق فانه السامع الذي يثبت
وعاد الى التصور الاول وكذا العنفة تترتب من الجمل ايضا ويعلم منها اي من الصلة عدم التصور مع وجود
ما يقتضيه وكذلك الذمول تترتب منه جمل وسية عدم استنبات التصور جيرة ودسا قال الله تعالى
يوم تدعى كل فئة في رضة عارضة فهو قسم من السهو والجمل البسيط بعد العلم سمي نيا ما وقد فرق
بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن الذاكرة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنها
مما فتحنا في حصولها الى كسب جديد قال المادري ان العنفة والذمول والنسيان عبارات مختلفة
لكن تترتب ان يكون مما بينهما متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يتحصل اجتماعها مع العلم
البسيط فتعبر اجتماعا مع العلم لانها تكون ضد له وان لم يكن ضد اثبات فليس اي الجمل البسيط
ضد الجمل المركب ولا السك ولا الطن ولا النظر بل جامع لكلاهما لانه ايضا النوم والعنفة والذمول
لانه عدم العلم عما من سانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حاله النوم والحوار واما العلم فانه ايضا
جميع هذه الامور المذكورة المقصود الخامس ادراكات الحواس الخمس الطعنة الكسرة
علم متعلقاتها فالسمع الادراك بالاسماع علم بالمسموعات والابصار الادراك بالامور علم
بالبصريات وكذا الحال في الادراك بالامسة والذائقة والثالثة هذه الحواس وباطل الى ملك العلوم
الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبدية والنظر التي توصل بها الى العلوم المستندة اليها وخالف
فيه الجمهور فيمكن فاما اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علمنا ما لم نراه فاما نحن من الحالين فمقتضى
ونعلم ان الحالة الثانية محالة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علمنا بالبعيد لم يكن هناك فرق وسكنا
بجد الفرق بين العلم بهذا التصور وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذا الرائحة وشمها
وله اي وللشأن ان يجب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس علماني في
العلوم المستندة الى غير الحواس محالة بالابنوع او بالموتة فيكون العلم على الاول حصة جنسية مستندة على
حيات في محله منها ادراك الحواس على الثاني جميعه نوعيه متساوية للأفراد في حاله البهوية لا يقال ان خلا

بشبه

أحد

انما سوفي ان حقيقته اذ ان السمت المراس على جميع اركان العلم اتفاقا ولا اذا فرض اختلافها بالبرهان
 صادر النزاع لظهور ارجحها الى ان الخطا العلم اسم لطلق الادراك او لتوحيده لا نقول كنهنا في مقام المنع
 الاختلاف بالهوية بخلاف استاذ الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي كزبد الاستطهاد وايضا فانما يجمع
 استدلالا استدلالات الخضم على ان يكون لو امكن العلم المتعلق بالادراك الحسي بطريق اخر غير الحسي وهو
 بطلان الحس لا يتعلق بالادراكات من حيث خصوصياتها ولا بسبل الادراكات من هذه الجهة سوى الحس
 فان قلت نحن نعلم ان في الحس الغلاني مثلا لونا جريا خصوصا علما تاما ساء بدر كنه بالبرهان فتنافيا
 قد صح ان كان سيقين بطريق اخر متعلق بالادراك الحسي قلت هذا غلط من عدم الفرق بين ادراك الشيء
 على وجهه وبين ادراكه على وجهه كقولنا ذلك لا يحسن على ذلك لمقتضى السادس فما ينبوع
 على القول بثبوت الصور العقلية المحكاه ولو الصور العقلية فما ذكر عن الحاد جرحه في تساوي في مثل المادية
 بوجه الاول انها اي الصور العقلية غير متمايزة في الحلول فيجوز حصولها معا في محل واحد بخلاف الصور الحسية
 فان للشكل بكل خصوص مثل المثلث ان يشكل بكل لفرع الشكل الاول وكذا المادة للصورة العقلية الثانية
 يحصل ان يتصور بعضها بصورة لغوي للصورة العقلية متساوية في الحلول فان القول اذا كانت خارجة عن
 العلوم كان يتصورها في نفس الحقائق عسرا جدا واذا انصف بعض العلوم زاد استيعادا للباقي وهو سهل
 انما شبهه الثاني بكل الكثرة من الصور العقلية في محل الصيغة منها معا ولذلك تدر العشر على تحليل
 السموات والارض والحيوان والامور الصغرى بالمره متخالفات الصور الحادية فان الخطه منها الاكل في
 في محل الصغرى بمجمعة تلك المثلث لا تحصى الصغرى بقوى يعني ان الصورة العقلية للكيفية الصغرى لا تترك
 عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الصغرى منها على
 عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصورة العقلية اذا حصلت في العاقل لا يجزى لها
 واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى مجتمعة كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الوجود
 عن المادة المعنوية لا تخالفا قواها ابداءا وان كانت اجمع في استرجاعها الى مثل السيل لا في الوجود
 ان الصور الخارجية قد يكون محسوسة بالحواس الطاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية بخلاف
 الخارجية لم انهم ذكر وان تصور كون صورة الانسانية المعقولة ام كليا غلظت على جميع امير الاول اسم
 الانسان مثلا لا افراد ليس اشراك للذات ضرورة مثل اشراك لفظ العن من حياية التي وضع لفظ
 باذناكل منها على حده بل هو اي مدلول معنى مشترك بين افرادها والطلاقة عليها باعتبار ذلك المعنى هو هذا المعنى
 يسمى اشراكا معنويا ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك الشخصيات التي يشار بها افرادها بعضها عن
 بعض والالم ذلك المعنى مشترك بين جميع افرادها بل من الشخصيات كلها خارجة عنه فان نفس الباطنة
 اذا استقرت صورة الانسانية اي صورة ذلك المعنى المشترك فخره عن الشخصيات التي هي عوارض غير
 ولو اوج

زيت
نار

سكن

ولو اوجت خارجية كانت ملك الصورة كلية على معنيها انما يكون مطابقة لادع وعبره وكما الى سائر افراد المراد
 بالمطابقة ما فسر بقوله اي كل واحد من تلك الافراد اذا احضر في الخيال مجرد عن شخصه كانت الصورة
 اعني صورة المعنى المشترك في بعضها الاثر الحاصل منه اي في ذلك الواحد الذي مجرد عن شخصه لا
 ملك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن الشخصيات حتى اذا سبق احد منها الى النفس فاضرت
 منه بذلك الاثر المحذور عن العوارض لم يكن لما عدها من الافراد اذا احضر عندنا ما يثير لفره اذا كان هذا
 الماخر سائما انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر غيرة افراده كغيره مثلا كان الاثر الحاصل في القوة العاقلية
 بالتحديد عن الشخصيات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلمة مركبة
 بين كثير من فان قلت لسكان الصورة العقلية الانسانية الحالة في الصورة السائلة صورة جبرية معروضة
 لعوارض معينة باعتبار طولها في نفس حرة ولولا كانت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى
 فكيف يكون كلية مع كونها جبرية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا احدثت في نفسها
 لاصح عوارضها الذاتية طابقت الامور الكثرة كما مر ومن ثم زيد في المطابقة شيء اخر وهو ان ملك الصورة
 الماخوذة من الحيلة المذكورة اذا فرضت في الخارج متحصص بخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد
 ومن البين كليتها بهذا المعنى لاساني عرستها من حيث انها مخوفة شخصيات ذهنية عارضة بها ساطعة
 عليها لا يقال ان الصورة العقلية يطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان
 لا يتصور الابن من قديم ان يكون كل فرد مطابقا لافرادها ايضا ضرورة استمر اكها في
 مطابقتها امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرته لا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة
 مطلقة بل عن مطابقة ذات شاملة عرنا صلا في الوجود كما في طالعها واعلم ان ما ذكر في تصور للطلاقة
 التي هي في الكلية انما تظهر في الكليات التي هي انواع حقيقة فاذا اريد ابراهه في سائر الكليات
 قسب الى جميعها التي هي افرادها بالاعتبار فانها انواع حقيقة الصيغ الصائبة وجعل بعد المعنى
 المشترك بين افرادها بمنزلة الشخصيات في التجرد عنها الثاني من الامر المذكور وما في معنى الكلية
 ان المعلوم بها اي بالصورة العقلية امر كلي فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها
 صورة كلية ما علم بها وبها الامر الثاني بل من يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية في المادية
 بل راء انه صورة ذهنية المساوية في المادية وتوضيح الكلام ان العالمين الصور فرقان فردي
 ان ملك الصور مساوية في المادية للامور المعلوم بها بل الصور هي ما ييات المعلومات من حيث
 انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان الذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول
 هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود حارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة للصورة العقلية
 حقيقة لانها ما ييات المعلومات المحذرة على افرادها وقرينة ان الصور العقلية مثل اسباغ

كل
مخالفة

للا مود المعلومه بها حالها في الماسية وعلى قوائم لا يكون للامياء وجوده منى تحت الخيعة على الخار
والا وكن عال مثالا النار موجودة في الذم من براد انه يوجد في شجرة نسبة مخصوصه الى الماسية النار
بشها كان ذلك الشخ على بان رابطة من الماسيات وكذا قد اشترى الى ذلك فمابق كذا على
قوله لا يكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل في الاباح ليست محو على اذ الملو
بلك الصور بل المحول عليها ما عيناها المعلومه بها فاشارة الى ان القول بان الصورة العقلية
لست كلمة اما الكلية هو المعلوم بها يندى بغير الفرق الاولى اذ المعلوم والعلم عند من يحدان
ذاما مقولهم يرى العلم عن الصورة الذهنية اذ ما ذكرنا من انه يرى العلم عن الصورة الذهنية المساوية
للمعلومات في الماسية بل يراه صورة ذهنية محالة في الماسية كما علم بها فصول كلام من يرى المعلوم
غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لا يظلم ولا الكلام مع كفه الذي سياتي بلا حجة الى اذ
كما شهد كل فطره سليم قال المصنف في الام الساتى المبق على ان الفرق الثانية نظر قد تمسك عليه
ان كان على ذكره حيث قلت لك في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه الصور الذهنية هي العلم
والمعلوم وذلك لا يتصل ما هو في محض عدم صرف في الخارج ولا شك اننا اذا علمناه حصل منا
بشها على واضاف مخصوصه ولا يتصور بحق النسبة الابن بين سمين مما يرين ولا نأمر بالاعين ثبوت كل
من المتمايزين في الجمله واذا ليس المعلوم منها في الخارج فهو في الذم من فالصورة الذهنية هي الماسية المعلوم
اخذ العلم والمعلوم بالذات ووجوب ان يكون المصنف بالكلية هي الصورة العقلية ويطبقا قبل من
ان المصنف بالكلية ليس هو الصور بل المعلوم بها وان كنت تحتاج منها الى زيادة بان فاسخ بما
تتلى عليك ليس اذ كان المعلوم بخاير العلم واما واما في الذم من كان حصول المعلوم وهو
في الخارج لانه لا بد من ثبوت في الجمله يتصور بحس النسبة بينه وبين العالم واذا ليس ثبوت في الذم من كان
في الخارج فيكون محض اى موجودا في الخارج متبعا في حد نفسه متاصلا في الوجود وهو سياتي بالكلية
فاذا كان المعلوم كذلك بخاير العلم المصنف بالكلية اصلا واذا كانت الصورة العقلية متبعا بالكلية
فلا يصح في الكلية عن الصور فانها الماسية المعلوم بها العلم الان يصار الى ان الامور للصورة العقلية متبعا
بالكلية بما ارسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلية اما علمنا طمنا لكان انما الاعراض في حالها
بحس الوجود الخارجي والاكانت تلك الامور للصورة انما عينا سيجل انصافها بالكلية وسوى
الاداسام في غير العقل ثانيا في الوجود الذي في النفس الناطقة الانسانية لا شعابه على ان لا يكون لما يتصور
به النفس الناطقة ثبوت في غير الاصل والاطلاق وسواء في الوجود الذي خلاف بل يوجبهم على
الانتقال المرتسم في سائر القوى العاقلية بحس ان يكون من عينا المعلومات حتى يصدر الاحكام
الاجابة الجارية عليها ويحق النسبة منها ومن العالم بها واذا لم يكن ارضاها منها عينا كان ارضاها

على ونخذ العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات بمتبعا بالكلية حالها في العلم وسواء كان
حق القول على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في حوضهم لمعجون المقصود السابع العلم
نعم الى تفصيلي سوان خطا الى جرائه ومرتبه لى افر المعلوم ومرانه بحس اجرائه بان يلاحظها واحد
واحد الى اجمالى من يعلم بل سلكه فيقال عنها فانه كخبر الخراب الذي هو كالمسألة باسره في نفسه
دفعه واحدة وسوى ذلك الشخص المسائل تصور في ذلك الزمان للخراب لانه عالم ح باه قاده
ولا شك ان علمه باقاره على الجواب يضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاصح متوقف
على العلم كخطا فيها ثم ما حدث في مرتبه اى نغز الجواب فيلاحظ تفصيله بلا خطا جراه واحد بعد واحد
فنه حال سائل امر ميط موبدا والسما حصيل الحاصل في اى الحال والفرقة بين تلك الحالة الجاهل
دفعه عقيب السؤال ومن حال الجهل الثانية قبل السؤال فيلاحظ التفصيل المتفرع عن علمه على المرتبة
وجدانية اذ في حال الجهل المسألة عقلا بالفعل ليس اذ الجواب جاصلا بالفعل في النفس في تلك الحالة
تقوى على استحضاره وتفصيله لا يجمع كجديد فنهناك قوة تحضه في الحالة الحاصلة عقيب السؤال
قد حصل بالفعل شعور وعلم بالجواب لم يكن قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة حقا
ولم يكن ذلك حاصلا من اى من الحالات السابقة وثبت ذلك لمن يرى في كذا تارة دفعه فانه يرى
في هذه الحالة جميع اجزاء ذلك العلم ضرورة وادة بان قدق البصر نحو واحد وميزة اى العلم وتفصيل
اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى روية اجالية والعامة روية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجود
فقد حصل البصر بالبنية الى دركاتها على حال البصر بالناس الى دركاته في ثبوت مثل ما من الجائز
فيها ايضا قال الامام الرانى في الكاد العلم الاجمالى مع حصول صورة واحدة مطابقة للمعور
مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية في الماسية لتلك الامور مختلفة
فكون تلك الصورة خاير مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور
المكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المكثرة صور
مستقلة بعضها فينكس كل معلوم منها الصورة ونماز عارده نعم انه قد حصل الصور المتقدمة بعضها
لامور مكثرة كما جاء الذكر سابقا دفعه كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو تارة متفرقة في الزمان
كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكره من العلم الاجمالى والتفصيلي ذلك الذي
ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعه ولغز مبرته فلا نزاع في الا ان الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حاله
متوسط بين القوة المحضة التي هي حال الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حال التفصيل لان حاصدا راجع
الى ان العلوم قد يجمع في زمان واحد وقد لا يجمع في شأيت وبذلك لا يختلف حال العلم بالعلم بالعلم
فكلما حاليتين علم تفصيلي بحس الحقيقة والخلاف في النسبة باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا يجمعها

مقتضى المعلومات قال اما ما قالوا من ان عيب السؤال عالم بالاجابة لا لا تفصيلا لمرتب على السد فترد
بان لذلك الجواب حقيقة وما يرد لانهم وسواهم سوي في جواب هذا السؤال والمعلوم عيب
السؤال هو ذلك لانهم وسواهم معلوم بالتفصيل اما الحقيقة هي كونه في تلك الحالة ونظير ذلك ما عرفنا النفس
من حيث انها شيء يحرك البدن فان لا ريب ان كونها محركة معلومة تفصيلا وحسبها مجهول الى ان يعرف
لأنه فبطال فالوجه في العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم بالامر
نراه انكاره للكتاب في التقورات والجواب انه اذا علم مركب بحقيقة حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصد الى ذلك المركب دون اجزاءها
مع حصول صور في العقل كالحزن والعرض عنه الذي لم يمت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت
مخطرة بالمال لمحوه قصد انكسنة بعضها عن بعض كذا ما لم يكن ذلك الانكساف حاصل في الجاهل
مع حصول صور الاجزاء في الكالين متماثلة في قدرتها وتعالى العلم باليسر الى المعلوم وانه اذا كان
المركب معلوما بحقيقة قصد ان اجزائه معلومة بما قصد واخطار واذا وصلت الاجزاء كان العلم
بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم باليسر الى معلوم من شأنه احياء الاجزاء الاخر في نفس
كما ذكره وقوله للمعلوم عيب السؤال عارض من غوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب
حاصلا في الذهن بحقيقة لا باعتبار عارض من غوارضه فاذ لم يكن علما بجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا
واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة تجوابه انما اذا قلنا كل شيء هو ممكن لا مكان العام
فلما سكت انما قلنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلوما لنا ولا علم به في هذه الحالة لا باعتبار
الشيء الكالين لانه ما فان العقل حصل من المعلوم الملاحظة كمالا في كماله كمالها عليها وتجميعه ان
المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وهذه الملاحظة يمكن الحكم عليها لافراده وقد جعل له ويراة للملاحظ
افراده فيخرج ان الحكم على كل الافراد دون ذلك هذه المعاني التي تفرزها بمصنوعه عندك فانها شبيهة
في مواضع عديدة فسرعان الاول العلم الاجمالي على قدر حوازيته في نفسه بل ثبت بعد تعاليم لاجزائه
الغاضي والمعتد ومنه كثير من اصحابنا واوليائهم وانما نحن انما ان اسطر فترى في العلم الاجمالي الجهل التميز
استغ عليه بالاولا فاستغ فان قيل فمتى ح هذه تعال علم حاصل للمفهوم هو العلم الاجمالي فلما نتم
وسوى ذلك العلم المسوق منه هو العلم المقرون بالجهل وهذا المقعد كاستا وعنه وبما يجد فالتس عن
تم من القدر اعني كونه للجهل واللا يوجب في اصل العلم على ثوابت لم يجد داعي ذلك القدر الذي سجل
عليه في الفروع الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال الغاضي في المثلان
المعلوم غير المجهول صورته في العلم والجهل شيان متبايران قطعا وان كان احدهما عارضا للاخر
كما اذا علم الانسان باعبار ضاحكية وجمال اعبار حبيبة او بها عارضا فان ثبات كما اذا علم باعبار ضحكة

علم

وعدمه

العلم بالامر

وجعل باعبار كتابته او منها تعلق اخر سوى تعلق العوض على احد الوجهين اي تعلق كان من العلفات
كما جرحه والكلية والاتصال والمحاوذة فان هذه التعلقات لا تصح في العلم والمعلوم والمجهول بل
والشبهه جازعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق
لوجه اخر فاطلق هذه الصور لانهما من نفس الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه كان
الاطلاق من باب التجرد ولا تسامح ولا متارعة فيه ان في الطلاق مجازا فان باب مفتوح ولا يشبه
عليك بما استلناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة
الشيء مجهولا فاستفاد المعلوم والمجهول في الملاحظة الشيء وحيث يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه
ومجهولا باعتبار حقيقة نفسه المعلوم والمجهول لكنه معلوم من جهة ومجهول من جهة اخرى ولا اجمالا
فيه وبمثل هذا الذي ذكره الغاضي اسدل الالام الرازي عليه في العلم الاجمالي تعال المعلوم على سبيل
معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متبايران والوجه للمعلوم الاجمالي فيه والوجه للمجهول
غير معلوم اليه لكن لما اجتماع في شيء واحد طين ان العلم اجمالي نوع فاعلم التفصيل والجواب
ان الاجمال والتفصيل ليس على ما علمه ما توهم بل العلوم فيها واحد والمختلف هو العلم المعلق بذلك
المعلوم فحادة كون ذلك العلم في نفسه على وجه واحد في نفسه لكونها حقيقة فليس الاجمال ان يكون
الشيء معلوما من وجه ومجهولا من وجه اخر واذا قلنا ان الشيء معلوم من وجه الاجمال دون التفصيل
كانت الحسبان واجتمعت الى العلم دون المعلوم بما قررنا فيفتح ان الفرق الثاني ايضا فرغ على بروت
العلم الاجمالي كانه فعل هو من قبل العلم بالشيء من وجه دون وجه او لا لمقتضى العلم بالامر قال بعض
المسكتين السبيل في العلم سوط قد علم بالقوة كما اذا كان في درجته ان في العلم بالامر سواي
ما في يده او قد ما ان علم في هذه الحالة ان كل اشئ روج وعز الذي في يده انسان في الواقع فيكون
مندرجا فيما علمناه فستعلم في هذه الحالة روج علما بالقوة القوية من الفعل وان لم يكن يعلم انه
روج وكذا جميع الجوانب والاحكام المندرجة تحت الكلمات منها فانها معلومة بالقوة
قبل ان يثبت للاندراج واما بعد البينة فانها تكون معلومة بالفعل فالبينة في السبيل الاول حاصلة في
احدى المعدمتين اعني كبراه حصولا بالقوة ولان كل معدنة كلية صالحة لان يجعل كبرى للسبيل
للسبيل الاول حتى يخرج الاحكام بدرجة المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المندرجة
اصلا وقاعدة وفانونا وبذلك الاحكام المندرجة فروعا لها المقصود الساس العلم بالامر
وسواء يكون بسيما للوجود الخارجي كما يقتضوا ام امثل السير مثلا ثم توجد واما انما في مستند
من الوجود الخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسماء ثم تقوده فالفعل اب في الكثرة
والانفعال بعد ان العلم الفعل على سبيل الكثرة وعلى افراده الخارجية والعلم الانفعال على كل نوع

علم على العلم بالامر

المعلم بالامر

على الكثرة وهي افراد الخارجية التي يستندون منها وقد يقال ان لنا كليات مع الكثرة لكن ليس من قبيل العلم ومعرفة
 على وجود الطباع الكلية في جنس الحريات قال الصدا كذا علم الله لمصنوعاته علم فعل لا لا البيت
 لوجود الكمالات في الخارج لكن كون علمه سيما الوجود لا لا يوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا
 بآفاننا ولذلك تختلف علومنا صدور وحملنا عن علمنا وقالوا ان علمنا بآفاننا لا يوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا
 الوجود بالعلم الى الكل من حيث هو وكل من هذا العلم وجودنا على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة
 وهذا العلم من اننا الاله والادوية واما على فعال بذاته فليس غيبا ولا انشائيا ايضا بل هو عين ذاته بالذات بالذات
 وان كان من خارج الاله بالاعتقاد كغيره عليك اننا الله لمقتضى العاقل فالواقي الحكماء رتب العلم
 الى التعليل للنفس السليقة اربع الاول العقل الموالاتي وهو الاستعداد والحض لا دراك المعقولات وهو
 محضه خالصة عن الفعل كالاظهار فان لم يكن في حال الطفولة وابتداء العلم استعدادا لخصا ليس بهما دراك كس
 الاستعداد حاصل بالبركيات واما رتبة العلم الى النفس في هذه المرحلة فهو العلم بالهياتي الاول في حاله
 في حد ذاته من الجواهر كالمركبة الباقية العقل الملكة وهو العلم بالفروريات واستعداد النفس في ذلك
 كساب النظرات منها وانه في العلم بالفروريات حادث بعد ابتداء النظرة على شرط حادثه بالضرورة دفعا
 للفرج لما خرج في اختصاصه زمان معين وما سوى ذلك من النظرات الحادث الا الاحاسيس الحياتية والبقية
 بالانها من الحركات والمكانيات فان النفس اذا احتيجت بحركات كثره وارتدت صورها في الاله بالكمالية
 ولا حظ فيه بعضها الى بعض استعداد لان يفيض عليها من المبدأ وجود كبره والحكام تقدر فيه فبما فيها قد
 علوم ضرورية ولا بد من ذلك في العلم بالفروريات العلم بجميع الفروريات فان الفروريات قد ينفذها
 لغرض شرط للتصور كحس وجدان كالاكمة العاقل للعقل في اصل الملكة والعقل هنا قد لقوه الجملة لا يتصور
 ان ياتيه اللوح التي توصل الى ادراكها بصارح حركاتها وبما فيه لده الحس التي توصل الى ادراكها بوجدان
 جرياتها ولقد شرط للتصور كاحد من الحس والوجدان في القضايا الحسية فان فاقه حسن من الحس
 فاقوه للقضايا المستندة الى ذلك الحس او العقلاء بالوجدان فان فاقه الوجدان فاقوه لما فطما وتصوروا
 الطرفين والبقية شرط في البدييات الى الاوليات التي هي قوى الفروريات واقطعها طافا اذا
 فقدت الشرط فقدت القضايا البديية فضلا عما عدنا من الفروريات المتوقفة على شرط الفروريات الباقية
 الثالث العقل العقل العقل هو ملكة استنباط النظرات من الفروريات الى صيرورة اي صيرورة
 بحيث متى شاء استخرج الفروريات ولا حظ فيها واستخرج منها النظرات ولا شك ان هذه الحالة انما يحصل
 اذا صار شرط الاستعداد ملكة راسخة في العقل ليس العقل كالمثل في كل موطن استخرج من ان حصول النظرات
 وصيرورتها بعد استنباطها من الفروريات بحيث يستخرجها من شرطها بالضرورة وتخرج جديده وذلك انما يحصل
 اذا لاحظ النظرات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له مقاييس يقوى بها على استنباطها متى اراد من
 حام

هذا عطف على قوله كاحد من
 فان تصور لغيره من

جاء الى فكر الرتبة الاربعة العقل المستند وسوان تحضر عند النظرات التي ادركها بحيث لا يعنى
 وهل يمكن ذلك في حضورنا باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية والاشارة في جملتها من
 ام لا يمكن قد تردد ان يجوز عند العقل ان يحضر بعض النفوس الكاملة عن العلايق البديية بحركاتها بحيث
 ساد معقولانها وقده واحدة كما بها المعبرق ثم يرتقى عن هذه الحالة الى ما هذه بعد ما هذه ملكة
 حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة وان رتبتها مستعدة الكبر من استبعاد كونهها بروفه لا مع الطمان
 استدار المشاهدة انما يكون في الدار الآخرة واعلم ان نفس العقل المستند بما ذكره ليس مشهورا لمطور
 في مشاير الكليات ان هذه المراتب الاربع مع العلم الى كل نظري على العقل المستند بالنسبة
 الى نظري واحد وسوان يصير مشاهدة للقوة العاقلة ولا يشبه في وقوعه في هذه الحيوة ولا في بعده على
 العقل العقل المعنى الثاني في حدوث وان كان سافرا عنه في البناء كما انشأه في صدر الكتاب
 ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستند واما في المراتب وسيل الى ذلك الكمال استعدادات
 مشاونه فاليه يولاني استعداد يعبر وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلان الى تحصيل الكمال
 ابتداء والعقل العقل المعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيله الى استنباط الكمال واستداره
 بعد عبثه وزواله فان الانسان لكونه ملوا يشواغل حده لا ياتي في استيفاء ذلك الكمال بوجوه
 فلا بد من استعداد يسول الى استعداد بطريق الاسترجاع ومن لم يجد باخر هذا الاستعداد ومن
 حصول الكمال لا لا لمقتضى الحادى غير العقل ملكة الملكة اجماعا من اهل الله وانه في لفظ
 يطلق على معان فذلك اختلف في نسبة العقل الذي هو مناط التكليف فعال السج بالحق الاسرى
 هو العلم ببعض الفروريات التي هي مناط العلم ملكة العقل الملكة واما اسب النقص بطا الى
 اليه والاطمان في حال الذي سماه على انه صفة للعلم وقال العاقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة
 المستحالات ومجاري العادات ولا بد ان يكون هذا نفسه النظام السج الاسرى وراوت المنزلة
 في العلوم التي يفسر بها العقل العلم عن الحسن في فتح البصير لانه بعد ورم في البدييات بناء على اصلهم
 واجمع البصير علمه اي على اذكرة بانه اي العقل ليس غير العلم والاجار تصور الكمال كما انما من الجانبين ومن اجزاء
 وهو حال اذ سمع عاقل لا علم اصلا او عالم لا عقل اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل علم
 بالنظرات صافرا عن العقل لستين فلما يكون منه هنواي العقل العلم بالفروريات كليس العقل علم
 بكلياته ككل الفروريات فان العاقل قد ينفذ بعضها كما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الفروريات
 قد ينفذ لغير شرط من شرطها فهو العلم ببعضها وهو المظن وجوابه ان لا يمكن لو كان العقل غير العلم
 جازا لتكامل منها لولا ان تلكها ان الحسار كن قد تلازمان بحيث يسمع الامتكان منها مطلقا كالمعقول
 الحصول في الحيرة فانها متعارفان ولا يقال للمامككك منها فاللزام الرادى والظاهرة اي العقل عزة

لاننا في العلم بالنظرات شرط كمال العقل
 وكان العقل شرط العقل فيكون العلم بالنظرات

نظرا لما في الذنب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظر في ضرورة انما كان المتكلمين في ذلك
 الانقلاب عند ما بان كلف الله تعالى واضورا في العلم به اي النظر ومنع المعرفة وقوة عيني ايمهم واضورا في
 في الخوض لكن منوا وقوع الانقلاب في العلم بالله وصفا من حيث ان البعد كلف اي العلم بالله
 وصفا من حيث ان البعد كلف اي العلم بالله وصفا من حيث ان البعد كلف اي العلم بالله
 في ضد الكتاب واذ لم يكن مقدور الفهم الكلي على فهم ومعتمد في الجوارح اي قد المنة
 في جوار انقلاب النظر في ضرورة ما هو الخاسر وقد مر ما فيه من ان الخاسر من العلوم منوع وان لم
 فالاجتلاف النوعي والشمسي قد يكون ما ناس من ان يصح على بعض ما يصح على غيره **المقصود الرابع**
 لاختلاف في اسناد العلم للنظر في الضروري وعلى سبيل العلم الضروري الى النظر في الاختلاف منه بعض
 من الساعة لا نقضه اي لا نقضه هذا الاستناد توقف الضروري المستند للنظر في النظر فلا يكون ضروريا
 بل نظرا يراخفت في جوده اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري
 سبق على وجودها والعلم بامتناع وجودها ليس ضروريا لان النفاذ لا يكون الا بين الاضداد والعلم بوجود
 الاضداد ليس ضروريا ولذلك ثبت وجود الاضداد في العلم بوجود الاضداد كاستعداد البياض
 هذه الصفات الخمسة بالاعراض مباداة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كاستعداد البياض
 بذلك الدليل لم يكن بامتناع الاجتماع بينهما فتدحض استناد الضروري الى النظر ومن اجاب عن هذا الاستناد
 بان منع العلم بامتناع اجتماع الضدين بانه على ان العلم به اعتمد على ان العلم به اعتمد
 والمبطل ليس بامتناع اجتماع الضدين بانه على ان العلم به اعتمد على ان العلم به اعتمد
 الامتناع مستلزم العلم كما مر في اويل الكتاب بل نحن في اجواب عنه انه اي العلم بامتناع اجتماع الضدين
 لا توقف على وجودها في الخارج اذ لا يتوقف للتوقف على وجودها في الخارج اذ لا يتوقف للتوقف
 اي تصور الضدين فمن توقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو بالايوت
 هو تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقف على تصورهما معا لا يشبهه منه ثم ان قلت تصور الضدين كالسواد
 والبياض نظري فلما قد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على تصور
 هو تصورهما قلت انه قد يكفي في اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه وقد يكون ذلك التقدير
 البتة ضروريا فلا يكون التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري فالحاصل ان هذا الاستناد
 مرجعه الى ضرورة الضروري فان ضرورة التصديق الضروري بالايوتوقف بعد تصور الطرفين على نظر
 جاز ان يكون مفردة نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفردة لا تتدح في استبعاد حكمه عن نظر
 كالب في هذه ذاتة فيجوز استناد العلم الضروري الى المقنود النظري وان مرناه بالايوتوقف
 على نظرية لا بد من الاوسط مفردة لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري

العلم

فان عدلنا لزم الكتاب النظرية من الاقوال السارحة والا كان واسطة منها وكذا توقفت في ضرورة
 العلم الضروري على ضرورة اخرى بخلاف ما جع الى ضرورة الضروري فان قلنا هو بالايوتوقف
 على نظر حاد لتوقف الضروري على ضرورة اخرى فان قلت التصديقات الضرورية توقفت على
 تصورات اطرافها الضرورية لما نزع فكيف يفي الضروري بالايوتوقف على علم سابق قلت
 المراد بالعلم السابق هو التصديق ولكن ان يحمل قوله فان قلنا الى اخرى مرجعا للزاعين معا فان
 الضروري المتوقف بالايوتوقف على نظرها وللتصديق الضروري الذي كان مفردة نظرية اذ المراد
 متوقف على نظر سمي او يكون كالب بالذات **المقصود الخامس** من حيث استبعاد
 علما لا معلوم كالعالم بالسياسة في اي المستحيل من سمي والمعلوم سمي منها علم لا معلوم كالعالم
 وقد افترق العلم على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو سمي فان المعلوم لا معنى له الا
 ما يتعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق العلم وليس هو معلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق
 للعلم وليس متعلقا له قال الامام في ان يصطليح على ان متعلق العلم اذ كان يستحيل لاسمي معلوما
 لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المحقق والاصناف ان لا يظن بكملة من خرج من تحت التسمية في الخطا
 فطلب عطف على ان لا ينظر في اي لذلك الخارج من منه فاما في الصورة ما استطعت في ما لا يحل كلامه اي
 كلام ابو سمي الذي نقل عنه على ما صرح به ان سمي في الشيء من ان المستحيل لا يحصل بصورة في العقل
 اي ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه حيث يحصل في العقل منه صورة سمي في منه مخصوصه فلا يمكن ان
 يتصور سمي هو اجتماع المقصود من والضرر في صورته اي صورة المستحيل على سبيل النسبة ان يحصل
 مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم قال مثل هذا الامر الذي تعلناه بين السواد والحلاوة
 لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل
 في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض في لم يحصل منه في العقل الا صورة نظرية
 المعايير والنسبة واما على سبيل النسبة بان قيل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض
 فقد قيل هذا المستحيل المحصور في عبارات عامه هو كونه مفهوم ما سمي اجتماع السواد والبياض لا غير
 خصوصه وكذا الحال في شرك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل النسبة بان يعقل نسبة اليه
 كونه زيدا الى غيره وعلى سبيل النسبة ان يحصل انه لا يمكن مفهوم هو شركه ١٠ وبالحكم فلا يمكن تعقل
 اي تعقل المستحيل بالمعنى من حيث خصوصيتها على اعتبار من الاعبارات النسبية او العامة وعلى
 هذا فنقول ان ما سمي معناه ان هناك علما وليس له معلوم متعلق به ذلك العلم من حيث مبيته وخصوصية
 وهو صحيح كما عرفت وبالحكم ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم مترابطة فان المستحيل لا يترتب
 اصلا لاختلاف المسميات فانها مائة عند سمي في العدم ايضا **المقصود السادس** من حيث العلم

الكادث سواء كان معلوما بالكلية او بالجزئية غير مسمى معلوما على الحق بل يجوز عذبه عقلا ان كان
 الله في جوارحه من جوارحه من الانسان وغيره لان البنية من طاعة الحق والعلم في جوارحه
 قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على ان كل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكر لمن كان له قلب
 وقال به يهتدون هم قلوب يعقلون بها واذا ان يسمعون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام
 على قلوبهم عقالا لم يداوا واختلاف المتكلمين في تباين العلم فالاشارة مضمومة كمالا لغير الاعراض
 عندهم واما العلم فقد اجمعا على تباين المعلوم الضرورة والمصلحة التي لا يتصل بها المكلف واختلفوا
 في العلوم المكتسبة المكلف فعالا في انما هي باقية والارزاق لا يكون المكلف بها حال تباينها
 مطلقا ولا عاصيا ولا معاقبا مع حق المكلف وسواء كانا على لزوم الثواب والعقاب على
 كلف به وخالفه او لا يسم في ذلك وادب بما العلوم مطلما قال الحكماء محل الكليات التي
 الناطقة المجردة بداهتها عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اي متفرقة فيها ومبدرة لها و
 محل الجزئيات المادية المشاعر العشر الحواس الظاهرة والباطنة ومنفصلة عن الباطنة المجردة
 واخرها ومساها بالمدكورة ومحالها مصلها اما وافا لمعرف ما يباينها وكيفية ادراكها في
 البشرية ومنهم من ايجها من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها
 بالكلية بداهتها والجزئيات بواسطة الاله الجمانية فانها اي الناطقة حكم الكل على الجزئ في مثل
 قولك زيد انسان فلما بدان يكون عاقلة لهما لان الحكم بحسب ان يحضر الحكم عليه والحكموم
 وسياتي الكلام في اي فيما ذكرناه فان سبقت لك في بحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن
 صور الكليات يرسم في ذاته وصور الجزئيات المادية في الالهات فيلما خطها النفس من مثل النوع
 الثالث من انواع الكيفيات النسانية الارادة وفيها اي في الارادة مصادفة
 الاول في تعريفها قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او طنة والتماثل في ذلك كسر من المعركة
 قالوا ان فيه القدرة الى طنة الفعل على السوء فاذا حصل اعتقاد النفع او طنة في حصره
 يرجح على الاخر عند العادة واثره قدرة وقيل كسر الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الطنة على هذا هو
 المستخرج بالدواعي واما الارادة فهي مل مع ذلك الاعتقاد او الطنة كان الكرامة تعرفه مع اعتقاد
 الفرو طنة وليست الارادة من قبل الاعتقاد والطنة فاما عند من انشأ بعد اعتقاد ان الفعل الكمال
 فيه حجب نفع او دفع ضرر سلا الله مترتبا على ذلك الاعتقاد وسواء اى الميل الذي يحوجه معايرة للعلم
 بالنفع او دفع الضرر ولة لا يشبه فيها وايضا فان الماد كثر ما يستند النفع في ضل او يطرد مع
 ذلك لا يرد ما لم يحصل في الميل قد اوجب عن ذلك باننا نعلم ان الارادة اعتقاد النفع او طنة
 مطلبا بل ينزل من اعتقاد نفع او دفعه من ثبوته بحيث يمكن وصوله الى احد ما لانه ما من

العلم بالكلية

مطلوب

تقتل او معارضه والميل الذي ذكرتموه انما لا يحصل من الاقنعة على ذلك الفعل قدرة مائة بخلاف العادة العام
 العقدة اذ يكفنه العلم والاعتقاد على قياس الشئ الى المحبوب فانه حاصل من نفس اصلها اليه و
 اذ لا سوق له وبذلك الذي ذكرناه من تعريف الارادة انما هو على اى المعركة واما الارادة عند الاشاعرة
 مختصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يتولونه محض لا يكره في الشئ بل في ذلك الميل ليس
 فان الارادة بالاعتقاد صفة مختصة لاحد المقدورين بالوقوع وسبقت في المقصد الثالث من هذا النوع
 انها اي الصفة المختصة المذكورة غير المكمل لست ايضا مشروطة بالميل بالاعتقاد والنفع من حصول
 الميل في الشئ بل لا يوجب حصوله في الغايب وليس يصح التماس ثبوت الفارق بينهما فلا يصح تميز
 مطلق الارادة بالميل المقصود من السالى الى الارادة القدسية يوجب المراد لما اذا تعلقت ارادة
 الله به بسبب من افعال منه لزم وجود ذلك الفعل واستغنى عنه ارادة الفاعل من كل الجمل والحكام
 ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره فصفة خلاف المعركة العاليين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر
 يوجب وجود المأمور به كافي العشاء واما الارادة الحادثة فلا يوجبها انما فاعلى ان ارادة اخذنا
 اذا تعلقت بفعل من افعال فانها لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت متارة له عندهم
 ووافقتهم في ذلك الحيالي وانه وجماعت من ماعزى المعركة وجود النظام والعلاف وجعفر من حب
 وطائفة من قداما معركه البصرة احايها اي احاب الارادة الحادثة للمراد اذ كانت تلك الارادة
 قصد الى الفعل وسواء قصد الى الفعل من انما حال الاجاد اي حال الاجاد لا عزم عليه لان
 الارادة اذ كانت عزم على الفعل لم يوجب المراد فانه قد سبق العزم على فلا يتصور احايها اي اجاد
 على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامر من عدة سابعة التردد بينهما والعزم الذي هو التوطين
 يفعل الشدة والضعف ويتقوى شيئا حتى يسلح الى درجة الجزم فيقول التردد بالكلية ومع ذلك فقد
 لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم متفاد للفعل ولا قصد اليه بل يكون جزم به سيصد الفعل فكل
 مستدما على الفعل غير موجب له وبما يروى ذلك الجزم العزم لروايل شرط من شرط الفعل واحدا
 مانع من موافقه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي
 لم يبلغه كان اولي بعدم اللهاج فهو لا اجتناب ارادة مستندة على الفعل اذ منه في العزم ولم يجرؤوا
 موجه واداره معاونه في المقصد وجوزوا الجاهل بالياء واما الاشاعرة فلم يحلوا العزم من قبل الارادة
 بل امر اخرها لهما المقصود من السالى الى الارادة عند ما عزموا على طنة بالاعتقاد والنفع او طنة
 وذلك ان الاله لا يوجد دونها فلا يكون عين احدها ولا مشروط به ايضا فلا يصح تميزها
 اصلا حلا للمعركة الذي فيه وبما واحد منها الثاني وجود الارادة بدونها ان الما كبر من السبع
 او عن اي طرفة طرفان متساويان في الانشاء الى المظاهرة الذي هي النجاة منه فانه مع كونه في البر

الارادة حسب السالك

الارادة حسب السالك

فما اذا اراد الله ولا يتوقف في ذلك الا على ارادة الله تعالى على ترجيح احد ما يقع مقتضاه فلا على سبيل منع بل يرجح احد ما على الآخر في الارادة ولا يقول لا يكون للفعل اربعة مرجح على عدمه فان المار به ارادة مرجح اياه على تركه بل قول لا يكون اليه الى الفعل راجع باعتدال للفعل على اعتدال الشئ او سبيل منع ومعلوم بالضرورة ان من دسنة او حيرة لا يخطر بباله طلب مرجح كذا ربيبه احد ما لا يطلب ولا يتصور في كماله سوى الخفاء ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف سكره حتى يفر السبع وكذلك العطاران اذا كان عنده قد جان ما وفرض استواءهما من جميع الوجوه فانه بخلاف احد ما بل ادعى له يرجح في اعتداده على الآخر وكذلك كل طبع عنده رغبان متساويان من جميع الجهات فانه بخلاف واحد منهما من غير ادعى يدعو اليه واذا ثبت في هذه الاشياء وجود الارادة بدون اعتدال الشئ او سبيل منع فيجب وجود ما بدون الميل اليه لئلا يكون له وجود للتابع بدون المتبوع والمقتضى رادعاً للضرورة بان من استوى عند الطرفين لا يرجح باحدهما على الآخر الا بالمرجح محقق ذلك الطرف فادام الاستمرار لا يتصور منه ترجيح اصلاً او اجواب منع الضرورة والمعارضه بالضرورة في الاشياء المذكورة فاما العلم بالضرورة وجود المرجح فيها للمارجح وداع كما تحته فان قيل من البين ان الفعل في هذه الاشياء راجع على المركب فلا تساوي فيها منها فلما سلوك احد الطرفين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس على الاستمرار السلوكان فعدا استوى سلوكا وحدهما وركب على وجه مخصوص وهو ان يترك السلوك الاخر واليهما السلوكان امران مقدوران متساويان وقد يرجح احد ما للمادى اليه وهو المطلب نعم للضرورة ان يقول الباطن من فرض التساوي وقوة ولا بد في هذه القوة المفروضة من مرجح باعتبار اعتداله اذ لو لم يكن مرجحاً من فرض تساوي وليس يلزم من الشورى بالمرجح الشورى ذلك الشورى فلعلى المدة المذكورة صارت سبيل لعدم استنات الشورى في الكافه فداخل ذلك لا يرف المار بان ان كان له شورا بالمرجح في كماله فلا وقد قيل اذا فرض تساوي الطرفين في النجاة فان طبيعة ميسرى سلوك الطريق الذي على يده لان القوة في اليقين اكثر والقوى يدفع الضيف كما هو المشاهد فيمن يروى على عينه واما في القدر حين الرعيين فصار ما هو الاقرب الى اليقين **المقصود الرابع** الارادة معارضة للشهوة التي هي قوتان النفس الامر بالمستلذات لوجبهين الاول الارادة قد يتعلق بعضها دون الشهوة فانها تتعلق ببعضها بل الذات واذا ذكرت متعلقة بعضها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لبعض السمتي في حال استي ان استي اي يريد ان استي في هذا الفرق نظراً لفرقتان لا اختراهما في الارادة من الترميم يعني ان اذ اقر الله الارادة باعسا الشئ او السابح له الى ما لا ينافي اللهم الا ان ذكرنا هذا الفرق على قدر اقدار الله لا على الارادة فان العلماء يستدلون بهذا التقدير اختلفوا في ان ملك الارادة المقدودة تل كون مراده للبعد ارادة اخرى اولاً وجبة الاشاعة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم

فذكر الله الارادة وقال الخائف سيجعل كون الفاعل الارادة مراداً لما اراده في الوجه الثاني ان الانسان رده شئ وادكره غاية الكرامة فيشره ولا يستسلم بل يتغير عنه وقد يشتهي الطعام الذي لا يريد ما ذالم ان فيه ملاك فعد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يحتمل ان في واحد منهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكرامة والشهوة اذ في الدواء المذكور وجدت الشهوة دون الكرامة المعاكسة للارادة وفي اللذة الحرام وجدت الكرامة من الزيادة دون الشهوة الطبيعية وقد يحتمل ايضا في مرام منفرد عنه **المقصود الخامس** انما هي الارادة غير المعنى فانها لا تتعلق بالمراد متعادن لما عند اصل الحق والتمتع به يتعلق بالمال الذاتي وما لا يجرى وقد توهم جابجه ان العنة نوع من الارادة حتى عرفوه بان ارادة ما علم انه لا يصح او سك في وقوعه واتفق المحققون من الاساطير والمعلة على ان المعنى نوع غير الارادة والميل الذي يسمى ارادة كما مر هو المعنى اشارة منه بالارادة فلا **المقصود السادس** قال الشيخ الاشعري وكثر من اصحابه ارادة الشئ كرامة ضده بمعنى اذ لو كان ارادة الشئ اية غير ما هي غير ملك الكرامة واما سلبها او ضدها فلا يجامعها لا مشاع اجتماع الثمانين والمضاد من واما محال لما اي امر لا يباثلها ولا يصادفها فيجتمع ضدها على كل واحد منهما ضدها الاخرى في المحال في الشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما حركه الخالصة للسواد فاما ما جمعه فيجتمع الباسح ايضا ولكن ضده كرامة الضد سواء اراده الضد فلم يجر اجتماع ارادة الشئ مع ضده لكن الارادتين المتعلقين بالضد من متضادان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضده ارادة الشئ ارادة الضد فاذا جاز اجتماع كرامة الضد مع ضده ارادة الشئ فلم يجر كرامة الضد مع ارادة اي لم يجر جواز اجتماعهما وانما لم تل ضده ارادة الشئ كرامة ذلك الشئ فيلزم ح كرامة الضد لان استحالة مجموع خلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشئ مع كرامة وانه اجتماع كرامة الضد مع كرامة ارادة محال واجواب عن استدلال الشيخ الملام ان المحال في الشئ فيجتمع ضده جواز لما رغبهما اي لمانع الشئ او محال ان يكون كل منهما ملزوماً للآخر ولا سكت في المثلين لمسح اجتماعهم ضد اللام فلا يجوز اجتماع شئ من المتخالفين مع ضدهما جواز كون الشئ الواحد ضد المتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشئ مع ضدهما في الجملة والواجب اجتماع مع ضده كالنوم مع ضد العلم والقدر المتخالفين ولا يجمعه فيهما ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بطايرة على ما ادعيت فعدنا ما ينفقه وسوان شرط كرامة الضد الشعور به العاقبة وقد لا يشترط اي بالضد حال ارادة الشئ اذ يجوز ان يخطر شئ بالبال في يتعلق به الارادة مع العقل عن ضده فينتكح الارادة المتعلقة بالشئ عن كرامة الضد فلا يكون الارادة مع العقل المتعلقة عن ضده فينتكح الارادة المتعلقة بالشئ عن كرامة الضد فلا يكون الارادة متعلقة

فان شئنا ان لا يتوقف على شرط وسوط واستلزام ارادة الشئ كرادته متوقف على الشئ
 بالصد الذي ربما لا يكون حاصل مع حصول الارادة فلا يكون الارادة متوقف على كرادته ومنهم
 من قال ان الشئ لم يدع ان الارادة عين الكرامة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشئ عين كرامته
 ضده حال السقوط بالصد ولا يوجب عليك ان مثل هذا الكلام مالا يفتى اليه واذا ظهر التعارض
 بين ارادة الشئ وكرامته ضده بما يشاء حمل الارادة مشددة كرامة الصد لا مطلقا اذ قد ثبت
 عن الكرامة في بعض الصور بل شرط السقوط اي بالصد مختلف قال القاضي ابو بكر والاعلم العراقي
 مشددة اي ارادة الشئ مع السقوط بصد يستلزم كون كل واحد من ذلك المراد والظاهر عند
 المصنف خلافه لانه ان يرد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة على السواء ويرجع احدهما الى
 من شئ واحد على شئ واحد فيكون مراد من الارادة على السواء وهذا الظاهر الذي ذكره القاضي اذ افرقت
 الارادة باعتبار الشئ وما يتبعه واما اذا افرقت بصد مختلفه لاحد طرفي الفعل مقارنه كما تسمى
 الاشارة فلا ان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما متعلقا لمقتضى السابغ قال القاضي
 من الاشارة وابو عبد الله البصري من المعلة الارادة بصد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق
 سواء ذلك المتعلق فضلا او قولنا فلان فعل بصد كونه طاعة كالسبح وادارة لله ومعصية كالتسبيح
 بادارة للصائم وللغول بصد كونه امر او تهديدا فان اراد اي العاصي والبصري انها اي الارادة بصد
 متعلقها صفة بكونه موجودا في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكره من كون الفعل طاعة او معصية
 وكون القول امر او تهديدا وصف اعتباري لا يتحقق في الخارج كيف والقول لا يوجد بصد متعلق
 بكونه بصد وجوده وان اراد انها بصد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينافي فيه ولا يتوقف
 في ذكره من فائدة النوع الاول من الكائنات الشاذة القدرة وفيه مصادم غير المتكسر
 شائع عليه الاول في كون القدرة وهي صفة وثروته في الارادة يخرج عن هذا النوع لا
 يؤثر كالمعلم اذ لا تأثير له وان توقف اثر القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة
 للباطية العنصرية وقيل القدرة ما هو مبداء قرب للافعال المختلفة والمراد بالبداية هو الما على
 المؤثر والقرب احراز عن البعد الذي يؤثر بواسطة النفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادى للافعال
 مختلفة مثل الانماء والنعمة والتولد للناس بعدة لكونها مبادى للحيات والنباتات والحيات كذلك
 قل في ذلك ان المؤثر في هذه الافعال ان كان هو الطبايع والكائنات دون النفوس النباتية
 والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقدر المبدأ لانه الفاعل وان كان كونه فيها هو النفوس
 وكانها الطبايع والكائنات الالهية بحج بصد القرب لان الما على القرب قد يحتاج الى استعمال
 الاله وقد يقال معنى استخراها اي انها صفة لها في هذه الافعال وهذا الاله صفة التاثير

كالناس في الحركة العنصرية فانه تحت حركة المتصور للحرك فكانت بحسب الظاهر داخل في المبدأ وخارجة
 بالوحد فان النفس تلك القدرة على البصر الاول لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا ما يصح واذا اجل
 الصفة على غنا والنجورة والعرض حالنا والقدرة ايها او براد النفس تلك القدرة لكون صفة تلك
 للنفس النجورة وان كانت مستبعدة اذ دون النفس الثاني لانها ليست مبداء لافعال مختلفة بل
 لفعل واحد على نية واحدة مع السقوط والنفس النباتية هكذا في الشئ المشددة وقيل هو
 من الناحية لما من ان النفس النباتية ليست مبداء قويا والفتاوى ان حال والقدرة النباتية لكن
 ماني الكتاب موافق للمصنف بالبرهان فانها قدرة على النفس الثاني لكونها مبداء قويا لافعال مختلفة
 دون النفس الاول اذ لا لها باقية عليها واما القوة الحيوانية فتعده على النفس لكونها صفة مؤثرة
 وفق الارادة ومبداء قويا لافعال مختلفة والقوى الحيوانية العنصرية سواء اريد بها ما هو صفة
 متوقفة بها في الاجسام البسيطة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة مسمى صورة نوعه لذلك المركب
 كالصورة البراءة للماضيون والمسخنة التي للغريزون واما ما هو عرض قائم بها كحركة البرودة
 ليست قدرة على النفس من اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها متعلقة بل على شئ واحد
 عليها اي على النفس من القدرة الكاد على ان يبا معاشه الاشارة فانها لا تؤثر في فعل صلاحيه
 في الشئ الاول لست مبداء لافعال مختلفة في النفس الثاني وان كان لها عذبا متعلق الفعل في
 ذلك المتعلق كبا والدليل على ان القدرة احادية ليست مؤثرة انه لو كان فعل البعد بصد مؤثرا
 فيه وانه اي واكال ان فعل البعد واقع بقدرة الله اي قدرة تعالى متعلقة بفعل البعد بل هو واقع
 سائر ما فيه لما ستر من علانته في در على جميع المكاتب بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله تعالى
 شيئا من الافعال المتعددة للعباد واداد البعد ضده لزم اما وقوعها ما قيل من اجتماع الضدين
 او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر فاذ لم يتجاوز
 معا يلزم ذلك الحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالالا وكون
 احدهما عاجزا عن قدار على ما فرض قدرته عليه وبما يبره فيه وسو الحال لا يقال بحارانه بصد مقدور
 لله لان قدرته اتم من قدرة البعد الا ترى انها اعم منها متعلقة بما لا يتصور متعلق قدرة البعد
 بها ولا يلزم ح عدم تأثير قدرة البعد في فعل صلاحيه لزم خلفا في انهما في هذه الصورة
 المفروضة للمنع اقوى منها اعني قدرة الله ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل المانع على
 الوجدانية لان الشخص تحت الاثر مضان في القدرة والباحق لكونها لا يجوز ان يكون عبدا
 لا لا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان متعلق القدرة بغير المقدور المعين لا يؤثر في هذا المعين ضرورة
 فلا فرض متعلق قدرته بالمقدور معين كانت القدرة ان متساو شئ بالحقس اليه وكان تأثيرها

في طرفه على سواء فكون ما شاء من الملائكة والافرى دون العكس ترجح بلامرجه وفيه بحث
 لان تعالى القدرين مقدورين لا يستلزم تساويهما فلو كان كون احد القادرين مقدور عليه
 من الاخر مع تساويهما في كون ذلك المعنى مقدور لهما فان اختلف مراتب القدرة بحسب الشدة
 والضعف جاز وبهذا القدرة لا تسلك في الدنيا من شأنها القدرة الحادثة بحسب ختم القدرة الحادثة
 فقال لو كان الجسد قدرة على فعل مع ان ذلك مقدور لله فاذ فرض ان الله اراد شيئا واراد
 العبد ضده الى افره وانه اي اذ نسب اليه جهم من صفوان التردى من شدة قدرة العبد على كل شيء
 بجاوز عن الجدل الجبر لا توسط بين الجبر والفتوى كل موطن وانه اي اذ نسب اليه مكابرة ايضا وادفع
 لما هو معلوم بالبدية لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالايجاب وبين الساقط عن علوه
 فالاول اجبار اي له صفة وجود الصعود وقيتها وتوهم كونها مؤثرة فيه ومثل الصفة قدرها
 دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالنسبة الى سقوطه ويبدع الاسكال اللاد من تمام قدره
 وقدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى اركب من العلى فان قال جهم لا يزد بالقدرة الا الصفة
 المؤثرة واذا لا يركبها غيرهم فلا قدرة ايضا كان منازعا على النسبة فان ثبت للبعد ذات
 الصفة المحلولة بالبدية ونسبها بالبدية قد في اذ اعرف جهم تلك الصفة وقال انها
 ليست قدرة لعدم تشاركها في اذ معنى في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة ونحو
 لفظي وان قال خمسة القدرة وما يسميتها انها صفة مؤثرة متناه بان الناصر من توارى القدرة
 وقد نكس عنها كمال القدرة الحادثة عندنا **المقصود الثاني** بل يجوز مقدورين في
 جوده ابو الحسين البصري من القدرة مطلقا فل من غير تفصيل من ان يكون القادران
 مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثر والآخر كاسب او يرد عليه ان ابا الحسن لم يقل بقدرة
 كاسب بل بقدرة الساعرة ومن خذوا حذوم وحققت ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى
 الخالق والمخلوق وكانه نظر الى ان دليل المانع انما يتم اذا كان حصول مراد احد ما دون الاخر
 ترجحا للامرجه كافي في القدرة وما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد
 المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاخر حكما وجوزة الاصل المطلق بل من غير
 خالق وقادر كاسب بناء على انبات قدرة البعد غير مبررة في حدوده بل متعلقة بعلق
 الكسب مع شمول قدرة الله بجميع الاشياء فيكون مقدور البعد كسابقه مقدور الله تعالى
 اثرا ومنه القدرة اي شقوا جواز كون مقدورين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير
 مؤثرة على اهم بل لا يكون القدرة عندئذ الا مؤثرة فلو لم يمتنع على تقدير كون مقدور
 من قادرين والجورون من اصحابها لكون مقدورين قادرين قدرة كاسبه وقدرة مؤثرة
 كاسم

هذا هو المقصود
 من قوله تعالى
 وما من شيء الا عندنا خزائنه
 وما ننزله الا بقدر معلوم
 فلو كان الجسد
 مقدورا على كل شيء
 لكان قادرا على
 كل شيء

كاسم افتقوا على امتناع مقدورين مؤثرين للمانع وعلى امتناع مقدورين قادرين كاسم
 لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا بالقدرة الحادثة وانها الى القدرة الحادثة لا يتعلق
 بفعل خارج عن المحل اي تلك القدرة الحادثة فلا يقدريه على فعله ولا يقصور انما انما على
 لفعل مغاير ولو بالتحقق لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاستن على فعل واحد يخص
المقصود الثالث بعقب الامارة والاعتدال وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية
 ياتي منها الفعل بلا عن المركب بل لا عن الفعل وقال ثلثين المعتبر القدرة الحادثة
 عن سلامة البنية عن الايات جعلها صفة عدمية قال ثلثين صفة زائدة على سلامة البنية فعمله البرهان
 واخذ الامام الرازي في المحصل بربيه حيث قال المرجع بالقدرة في حضان ان كان الى سلامة الاعضا
 فهو معقول وان كان الى اضرار فغيره الرابع وقال ضرار من غير ووشام من سالم بها اي القدرة
 الحادثة بعض العادة فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على الشئ عبارة عن الاجل
 السليم وقيل القدرة بعض المقدور فسادا ظهر من ان معنى **المقصود الرابع** اختلف
 طريق ابانها اي ابان القدرة الحادثة والعلم بها واثن ما على الاشاعة وسواء يتوهم
 وجودها بالوجود ان كما اثبت اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعدا بالايجاب والساقط من علوه
 ضروري فاما عند حالة الصعود والارتفاع بالساد دون حالة السقوط وكذا عند فرفة ضرورية من جهة
 الارتفاع وحركة الاضار وقال الهادي من المعتبره سوى طريق ابانها اي العمل اي بغيره من
 بعض الموجودين وهو بغيره فاعلمنا شرفه من وجوده وتقدرة من غيره علمنا ان الاول
 لدرجة دون الثاني فلما المنوع من الفعل قد در عندك على الفعل معلوم قدرته على ولا ياتي
 عنه الفعل حال كونه ممنوعا من كل سفد عليه فلا يحضر طريق ابانها باني الفعل فان قال القدرة
 باني الفعل اي من المنوع بتقدير امتناع المانع فلما لا عاجرة فادان قال القدرة من غير
 لا موجه ولا ملك ان المنوع موصوف بالشيء الا انه خلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز
 اذ ليس معه ما يصح الفعل فلما المعلوم بكسبه سواء ان الفعل تقدر عليها مادام على حاله
 اذا فرض نوال ابانها باني الفعل منها من كل الصبح مع احدهما دون الاخر وقال ابو علي الجبلي
 موطن طريق القدرة العلم بجم الشخص وسلامته عن الايات قلنا قد توجد تلك الصفة للشخص ولا
 قدرة له عند اصحابه باخذادها من النوم بالبحر فلا يكون العلم بتلك الصفة مستلزما للعلم بشي
 القدرة كيف والصحة المصنف بتلك الاضداد لا قدرة له لاجل **المقصود الخامس**
 قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل لانها توجد حال حدوث الفعل ويتعلق
 في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن قتلها اذ قبل الفعل لا يمكن العمل

منه

العلم

زیر دست

بل يمتنع وجوده فيه والادان لم يمتنع وجوده قبله بل يمكن قلعه من وجوده في أي حال لا التي فرضنا أنها حاله
خاتمة على الفعل ليست كذلك بل هي حالة الفعل صحيح لأن كون المتقدم على الفعل متاركا مستلزم
التخصص اعني كونه متقدما وعمر متقدم فتدبر من وجود الفعل قبله حال فلا يكون ممكنا اذا لم يكن لا كالممكن
المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا فاقبله فلا يكون العدة عليه موجودة و
سكت ان وجود العدة بعد الفعل مما لا يتصور فنعين ان يكون موجودة معه وسوالمط فان بل
نحكي لا ندعي ان العدة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم إمكان
وجوده فيه بل تقول العدة في الحال غاي على اتياع الفعل في أي حال وعلى غلى العدة
للاستيعاب للفعل على هذا الوجه لا يستدعي إمكانه أي إمكان الفعل في الحال بل في أي حال فلا يضرنا
بما ذكرنا من ان الفعل ليس يمكن قبل حدوثه في حوازه كون العدة موجودة قبله فخلا الاتياع الذي
هو تأثير العدة احادته في الفعل بايجادها على ما علم ان كان نفس الفعل على معنى ان الكسبر في
الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل في أي حال لا يتياع حال في الحال لما ذكرنا من ان حصول
الفعل يتجمل قبل زمان حدوثه وان كان عمره عاد الكلام فيه لان الاتياع ممكن حادث فلا بد من
تأثير العدة فلا يتياع اتياع اخر ولزم التسرع ان يكون بين العدة والفعل اتصالات وتأثيرات
غير مناسبة لا يتصل بالاتياع امر اعتباري ملا حاجة الى اتصاف لغز لا يتصل اتصاف للموقع بصفة الاتياع
دون الالاتياع محتاج الى ترجع قطعا وسوالمط بالايثار والاتياع وقدر أي فيما ذكرناه من دليل
الشيخ فطر مرجع ذلك الى تحقق معنى قراء حصول الفعل قبل الفعل حال فانه قد يراه ان حصول الفعل
في زمان بشرط كونه قبل الفعل حال فلا كلام فيه اذ لا يكف انه باقتضاي استلزامه ان يكون ذلك الزمان
متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود العلم وعبارة
لكن هذا الحال يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل كسح فرض
ذلك الزمان قبل الفعل متاركا لعدته فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته
قطعا فلا مقتضى بالاشاع الذي اصله بل بالاشاع بالضرورة ذلك لا ينافي تعدد العدة به وقد يراه
بمعنى اخر وسووجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجمع فرضه بل بان يعرض جنوه أي
خلوه ذلك الزمان عن عدم الفعل ويعرض فرض الفعل فيه بله وانه غير محال في نفسه ولا يستلزم
ايضا خور فعل العدة به قبل حدوثه على ما الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قد محال
كونه قبل الفعل ليس محال اذ لا يوجد بذلك الشرط المتعذر فانه في بشرط فانه في مش كونه فاما
فاعدا ميا يكون الاجتماع محالا لا المتعذر في نفسه ولا يمتنع وقوعه في زمان فانه فاما لا لاجل
ان يعدم القسام ويوجد به المتعذر وقد وافق الشيخ على ان العدة بالمادة مع الفعل كثر من

دون السواد فلم يلزم من عدم المعادة حال المعادة عدم الماد حال الحدوث وكذا الحال في القدرة قال الكندي
ولولا ما هو الغرض من هذه الصور الستة وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث ان يكون
القدرة مع الفعل لا قبله لوجب حدوث قدرته او قدم قدرته او الفرض كون القدرة
والمقدور معا فلم يلزم من حدوث قدرته قبل حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره
وكلاهما يطل قدرته لزيد احما ومعلقة في الازل بمقدوراته فتدبت فعلق القدرة بالمقدور
قبل حدوثه وكذا ان ذلك منتميا في القدرة الحادثة كان بمنتميا في القدرة ايضا يجب عن ذلك
ان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق القدرة بالقدرة قال المصنف في هذا الباب
الذي ذكره الامدي نظرا في هذه البراهين المذهب الحنفى اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكره في
الجواب بيان للسبب الذي كان المقدور اما فاعني القدرة فهو ما يندفع به فاعني فان
قلت ان القدرة اذ عوا وجود القدرة قبل الفعل فمع تعلقاتها بالحيث لم وجودها ومنع تعلقاتها
فلا يكون الازل لها معنى فقلت وجود القدرة مع انتهاء التعلق بالكلية سيما بالبدنية فلا بد
ان يقال هناك تعلق بمعنى غير كاف في وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل
مع تعلقاتها في الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لا يمنع كون الفعل في الازل
فالتعلق اي تعلقاتها بالفعل قبل زمان انتهاء التعلق فلو الاسكال بحسب هذا التعلق
افرح كون القدرة موجودة قبل الفعل مستقلة ايضا قبله زمانا في حدوثه وكان الفعل فيه مكانا
فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القدرة الباقية حاله في المايته للقدرة الحادثة التي لا يجوز
بما واما عندنا فلا يلزم من جواز تعلقها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة مستقلة
في الازل بالفعل معلما معنويا لا يرتب عليه وجود الفعل ولها تعلق اخر به حال حدوثه فعلقا جازما
موجبا لوجوده فلا يلزم من تعلقها مع الفعل المعنوي تقدم الامر بما فاعني الاسكال بخلافه فيز
الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل لا قبله لم يلزم ان لا يكون الكا في زمان كثره
مكثرا لا يمان لانه غير محدود في ذلك الحال المستقلة عليه بل لم يلزم ان لا يتصور عصيان من
احدا مع الفعل لا عصيانا وبدونه لا قدرة فلا تكلف فلا عصيان وايضا اقوى اعدا المكلف التي
يجب قبولها لرفع المواجهة عنه كونها مكلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله زمانا
لا امتنع فريد الاسكال بحسب هذا التعلق افرح كون جواز التعلق مع المواجهة عنه عدم الفعل الكلف
بما هو بطا فاجاب الامة ولو جوز تكليف الكافر بالامان مع كونه غير مقدور له فلو تكلفه على الجواب
الاعراض ما ليس بتدور الامة لا مانع من التكليف بهذا المعنى سوى ان يكون غير مقدور وقدره
انه لا يصح ما سألنا بخلافه تكليف الحال عندنا فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور ولنا الفرق بين

وجوده

بترك الامان من الكافر حال كونه اما سوي قدرته وان لم يكن مقدورا له بخلاف عدم الجواب والاعراض
فانه ليس بتدور الامة اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بخلقها وبخلقها فكون الذي مقدور الذي هو شرط
حاصل في اليمان عند ان يكون سواي ذلك الشيء اسهلها للقدرة او يكون ضد الذي مستلما
لها وهذا المستلزم حاصل في الامان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتبليس بصدقه الذي
هو الكفر مقدور له حال كونه كافر بخلاف احداث الجواب والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا
تركه فلا يجوز التكليف واما ما ذكره من قصه الاعداء وجوب قبولها فاني عليه فاعني
والصحيح المستحسن وسياتي بطلانها فسر مع القدرة مستقلة على ذنبهم في القدرة الحادثة الاولى
قال المصنف الماد عن جميع مقدوراته جوزه ابو اسام واتباعه مطلقا وقيل الجواب في قوله اي الخلق عن
جميع المقدورات عند وجود المانع ومنه عند عدمه في المباشرة دون المولى لم يجوز الخلق عند
عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد بين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن
مقدوراته عند الانشاعة الفروع الباقية انهم اجمعوا على ان يمتنع الافعال المقدورة الى ما لا يحل
في وقوعه الى كماله بالجملة بالحق اي كماله في الافعال المباشرة محل القدرة مثل حركة اليد والى ما لا يحل في وقوعه
الى كماله كالحركة عند اي كماله في الافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الجرح اليد وعند الانشاعة
ان القدرة الحادثة لا يتعلق بما في غير محلها الفروع الثالث اجمعوا على انها لا تنسب غير مستقلة
اي يحل ان يوجد القدرة مع انها لا يتعلق بمقدوراته اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقاتها بفعل
القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عينها اي هي في وقت وجودها مستقلة بالمقدور في الحال المايته فقط
فلا تتعلق في الحال المايته الا في الحال المايته وكذلك المقدور في الحال المايته لا يتعلق بالقدرة الا
في الحال المايته وسلكا او قبل القدرة حال وجودها مستقلة بما بعد مطلقا اي في تلك الحال مستقلة
بوجود الفعل في الحال المايته فقط والحال المايته وما بعد ليس بمتعلق بها بوجد الفعل في الحال المايته
التي فقط قال الامدي ثم ان المخصصين اختلفوا في حال المايته اختلفوا في حال المايته في الحال المايته
التي وجد فيها القدرة دون الفعل في حال في حال المايته التي وجد فيها وجود الفعل في حال
فصل في بيان الفعل وقال ابنه تعالى في الحال الاولى سينص في حال المايته فصل في بيان الفعل في حال
يفصل طلقا اي في الحال التي معا وما دسب اليه ابو اسام اوجب الى قوله العروة فان قصه المضارع
اذ طلعت بخروء عن قرآن الاستقبال باذن منها اكاله وكان ان القدرة اخرا من سبب الانشاعة والجواب
جوابي جعلها حصة في الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهيثم العلاف القدرة على افعال القلوب بها
ولا يجوز تدبرها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الامدي هذه وامثالها من
الاختلافات التي لا يستدل بها بغيرها واما اويل النظر فيها والاستقلال بوضع الزمان في غير محله

ان القدرة لا تنسب

فصل في بيان الفعل

عن الامان بمثل ذلك كون عاجزا عن عدم الامان بمثل ذلك لان الله محفوظ على غيره عن الامان
مثل القرآن وخلاف العقول ايضا لان العقل حكيم ان المعارضة لما يكون بالامان لا بعد ما كان حاصلا
ويمكن ان يكون من الابد لا ينشأ ان يكون تعالى سركا للفظ لعدم القدرة وبسبب وتبعية وجودية
يستفاد الفعل لا عن قدرته كان كترس في الزمان عاجزا عن القيام بالمعنى الاول والى الثاني وعاجزا عن القصور
بالمعنى الثاني والقصور في عاجز فك بالمعنى الاول عن الامان مثل القرآن وكان الشرح في قوله على غير المعنى
كما اثير الله للمقصود التاسع المذكور مع العلم والارادة للمعنى في خلاف من ظن منهم توسع
فلا تاتي كون المقدور مع الارادة حينئذ عدمه ومنتهى ما فيها من غير ثبوت عليه وفي الالادة فيكون
المقدور فيها للارادة قطعا ومن قال منهم توسع للعلم فلان صاحب المسئلة في ضاعف في العلم والارادة
تصدق عنها افعال حكمية منتزعة لا تصدق على ما يصدر عنها اميل او انما ولو قصد العلم بوجد على كمال الوجوه
من احسن الاحكام فان الكتب الحاق في رابع فاني كثره في حرف واحد لا يقصد اليها ولا حقا وقصد
اليها لانه كثير منها واما الاشاعة فتصدق حكما وان مقدورات العباد مخلوقة لله بادرته العقلية
للمقصود العاشر على النوم ضد القدرة فلا يكون فعل النائم مقدورا وليس هذا مما يجازي ان
يكون فعله مقدورا لضعفه انتفت القدرة وكثرنا على من تنوع صدور الافعال المنتزعة الكثرة من النائم
وجواز صدور الافعال الحكمية القليلة منه بما جزم اخذت المحذرون في هذه الافعال القليلة فيقول من صدر
له وان كان لا علم بها فان النوم ايضا المقدور مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادر كات باط
العلماء وقال الاستاذ ابواسحق بن علي مدون له في النائم حيا والقدرة كما يضاف العلم وسائر
في توقف المعاني بذكر كثر من اصحابنا وقالوا لا قطع كون تلك الافعال كنية للنائم ولا يكون ضروري
له بل كلاما محتمل لما خرج على الامم في قدرته الضعيفة في العلم كونه مقدورا للنائم من حيث التوقف
بين الادراد في نومه ومن قبله وبعض من يسطرها كما يفرق بينهما في حق المستقط من غير فرق
ومن زام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه السكوت في تواترها في حق القطان وبسبب عن
المعقول قال عزرا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من غيب المعاني نوع حادثة فاما حقا
بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستقط فكل الاستيعاب شرط في الاكتساب
او النوم مانع منه ولما كان لما يل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وبان الادر كات فاما
تقول فيما يراه النائم ويدركه بغير السمع وغيرهما اشار الى حواه بقوله واما الروايات في كل نظر
عند الحكماء في جهنم اعم عند المعزلة فليست شرط الادر كات حاله النوم من المعانيه واستاتر الشك
وتوسط الهواء السالف والبنية المخصوصة واشياء الخباب الى غير ذلك من الشرائط المعينة في الادر كات
فما يراه الباطن ليس من الادر كات في محال بل هو من قبل الحيايات الناسبة والادراك الباطلة واما عند

هذه العقدة ان يكون الملاقاة القدرة على الفرد بما لا شر كل القبطي وليس من لان مفهوم العقدة بجميع
 جنبها وان كانت في انفسها فتخاله بالمادية والماهية المقصود المان العرَض موجود
 مفاد القدرة بانفاق من الساعة وجهود العقدة خلافا للابن في ان افعالها حيث الخاطا العرَض
 العقدة ونفي كونه معنى موجودا مع انه معرف بوجوده لا عارض خلافا للمان فان من كون العرَض
 موجودا من حيث انه نفي للعارض مطلقا لثبات كونه وجوديا للقرعة الضرورية من الزمن
 والمنع من الفصل في كل عامل محد من نفسه القرعة بين كونه زمنيا ومن كونه ممنوعا من العوام مع سلامة
 وما في الاثر في الزمن منه وجوده في البحر وليس هذه الصفة في المنوع والابن ان جعلها في القرعة
 الضرورية عادة الى عدم القدرة في الزمن بوجودها في المنوع فان المنوع قادر على ما يكافئها والابن
 الزاني لا دليل على كون البحر صفة وجودية وما يباين من ان جعل العرَض عن عدم العز في البحر
 صعبا لانقول كلاهما محل اذا لم تقع دليل على احدهما كان الاحتمال موقفا وفي عدم الحصول في القدرة
 ان فرت بسلاية الامراء فالبحر عن عبادة عن ارضه لا يعارضه ويكون العز في البحر ان لا يكون وجوده
 لان المسئلة عدم الامة وان فرت العز في البحر تعرض عن سلامة الاعضاء وليس يمكن او بما سئل
 جعل البحر عبارة عن عدم ملك الية كانت القدرة وجودية والبحر عديتها ان ارد بالبحر ما يعبر
 ولما زبها حركة الارض عن حركة الاجساد فالبحر وجودي ولعل الساعة ديسوا الى هذا المعنى فكلو كونه
 وجوديا ثم قال الشيخ والبحر الاشعري في الاصح من قوله البحر انما يتعلق الوجود دون العدم على
 قياس القدرة فان من عاين العقود المجرى لاعتناء العدم فان العلوي بالمعدوم حاصل
 لا عرقه اصلا واجبا على هذا القول ان البحر لا يلبس المجرى عنه ولا يتعلق بالعدم على نحو ما ذكره في القدرة
 وله قول صيف سواء اى البحر انما يتعلق بالمعلوم دون الوجود واليه ذهب المحدث وكثير من اصحابنا وعلى هذا فذكر
 عاين العدم لاعتناء العقود الوجود وان كان منضبطا الى حيث لا يسل الى الاعمال وجواز تعلقه
 اى يتعلق البحر بالعدم فرع ذلك ان يجوز على هذا القول ان البحر الواحد بالعدم وان لم يرتبط بالعدم
 الواحدة بهما وذلك لان البحر متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الصفتين في القدرة متعلق بالوجود والبحر
 اجتماعهما فيه وكذا يستدرك البحر على البحر في هذا العقل واما على القول الاول فلما سبق ملائمة الصفتين
 كما عرفت قوله العقل الاول الذي هو الاصح ان اى البحر ضد القدرة في جهة الصفتين متعلقا واحدا والابن
 في القدرة والعقد متعلق بالموجود كما مر فيكون البحر متعلقا ايضا وبطبيعة ذلك الارادة والكرامة فانها
 لما تضادها كان متعلقا واحدا اذ لو اختلف متعلقها لم يجز اذ معتد القول الثاني هو الاجماع من
 العلماء على ان الزمن من العدم مع انه معدوم قال المصنف لو قيل في الاستدلال على القول الثاني ان لم
 يتعلق البحر بالمعدوم لم يرد عدمه كالمجدي معارضة القرآن اى لم يرد ان لا يكون التجدي معارضة عاين

وَمَا يَكْفُرُ
بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدَ

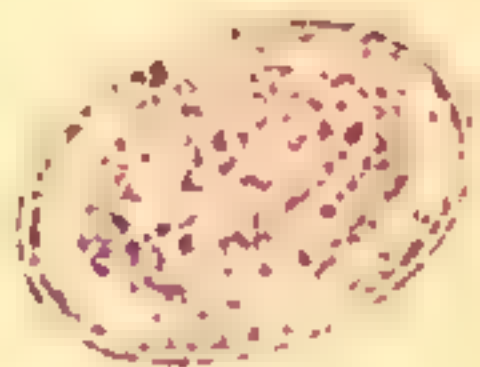
في هذا الكتاب من كتاب في علم النفس

الاصحاح في علم النفس في الادراك في ما ذكر من السبل المعقدة عند المعرفه فانه اي الادراك في حاله النوم خلاف الحاله لم يجد عاده في الادراك في الشخص وهو في اوله النوم عند الادراك فلا يجد فلا يكون الزوايا كما حسنته لمن قبل الخيال الباطل قال الاساذ ابو يحيى انه اي المايك ادراك من بلا شبهة اذ لا فرق بين ما جده اليان من نفسه في نوم من اجساد المبصرات وسمع السموات وذا في المذوقات غير ما من الادراكات وبين ما جده العيطان وازم البصيرة والعقد في اللانوم المعلوم حقيقته بالبدنه ولم يخالف الاساذ في كون النوم عند الادراك كونه زعم ان الادراك موعود من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزاء فلا يلزم اجتماع العندين في محل واحد وقال الحكماء المذكور في النوم لو وجد في الحس المشترك الحسوسات الطافان الحواس الطامرا اذ احدث صور الحسوسات الكارضة وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشايده هناك ثم ان القوة المحركة التي من تركب الصور اذ ادرت صورة فربما طبقت تلك الصور في الحس المشترك فصارت مشايده على مسايده الصور والظاهر فان الحارجه لم تكن مشايده لكونها صورة حارجه لكونها مشايده في الحس المشترك من طابع القوة المحركة للصور والتشبه وايضا في لو حلت وطباعها لما فرت عن هذا الفصل اعني رسم الصور في الحس المشترك لان هناك من صارت في ما عن فعلها احد ما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا استقرت هذه الصور لم ينتج لا تشابه بالصور التي تركبها المحركة فيصورها ذلك على علمها واذ انشئ هذا ان غلانا واحدا في تفرعت لعلها وظهر سلطانها في التصور ولا يملك ان الشخص اذا لم ينقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فينتج عن ذلك الصور من الداخل اذ تعرفت هذا فنقول لا يدركه العلم ويشايده صور مرتبه في الحس المشترك صور فيه وكون ذلك في وجدانه في الحس المشترك وادناه في علمه في حين الاول ان يرد ذلك المذكور عليه ان على الحس المشترك النفس الناطقة وهي هذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات من الازل الى الابد مرتبه في علمه في جميع الميادين العاليه واللايك الساده ومن شأن النفس الناطقة ان يتصل تلك الميادين ايضا لا معنوا وحايا ويتجهل وينتشر في جميعها كما كان او سيكون او يكون الان استغراقها في تميزها بموقعها في ذلك فاذا حصل لها بالنوم اذ في فراغ فربما انصرفت بها وارتسم فيها ما لم يكن من احوال من تعرفت منها من الابل والولد والاعلم والبلد حتى لو استعملت الكائنات وانها لو كانت متجهه اليه الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان الامر الكلي المنتشر في النفس ليسه ويكسبه الخيال الى القوة المحركة لاجل احوال عليه من المحاكاة والاشغال من حيث الى افرشاه له بوجه ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة والركب بين الامور المتصاه على وجهه مختلفه وانما استشي صور اي ليسه صور اجزائه اما قريه من ذلك الامر الكلي بعيدة منه من حيث في معرفه ما ارتسمت في النفس على التو

احوالها

الكلي الى القصور وسوان يرجع المعبر حوا قهرى مجرد الى ما راها اليان عن تلك الصور التي صورها الخيال حتى حصل المعبر هذا الخيال ما مره او مرات على حسب تعرف المحرك في الصور والكسوة ما احدثه النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطلق اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فينتج ما راها اليان من غير حاشية الزوايا وسكن مع تفاوت وجوه المناسبه في تلك النظرة حتى تند على المعبر طريق الوصول الى الوجه العالي ان يرد عليه اي على الحس المشترك من النفس بل من الخيال الذي هو في صور الحسوسات الحواس الطامرا والارتم فيه في القوة المحركة لما وجدت الحس المشترك حالي صورته في بعض الصور الخياليه ولذلك فان من دام فكره في شي وارتمت صورته في الخيال رآه في مشايده وقد تركب المحركة صورة واحدة من الصور الخياليه المتحدده ومنتجها في الحس المشترك فيصير مشايده من ان تلك الصورة لم تكن مرتبه في الخيال من الامور الخارجيه وقد فصل ايضا بعض الصور المتحدده العلم من الخارج ورتبها هناك على احوال النوم عن المنام من هذا القبيل اما ما يوجب مرض كبروا من الخلط او عارفا من المرض اذ ارا خلط او عارفا ومعه من مع الروح الحامل للقوة المحركة فترت ايضا لما تحب تلك القدرات ولذلك فان الادوية بحمره والصفاوي ترى السران والاسنة السوداء وي ترى الخيال والادخنة والبليغى رى المياده والالوان البصره في المحرك فالحمد على كل خلط او عارفا بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك من الازل من غلبه من الخيال ما يوجب مرضه وعطه خلط من قبل الهات لاجل ان لا يصح حولا بعينه بل لا يفعله فروع للمعركه متفرعه على القدر والجزء الاقل اختلفوا فمن يمكن من حل ما اوى منها الى مع الماء الاو في قيل هو عاجر عن حلها اي عن حل الماء الا في يداها المواقف ككلم الامن وان كان الموحى في الكبر النسخ حملها وقيل هو لا يوصف بالبحر ولا بالعدن بالنسبة الى الاخرى فلا يخالع هو عاجر عن حل الماء الاخرى ولا سواها فيل عليها وقيل هو عاجر على حل احد ما اوى احد الماسين من غير تفصيل وفيه فادر على احد ما من غير تفصيل اي سواها فيل عليها في غير منة من هذه الحمله وليس عاجر على حل ما منها غير منة من هذه الحمله ايضا والكل اي جميع هذه الافعال في اللامه متاهض لاصلهم ويزيد منهم في وجوب تعلق القدر بجميع القدرات فان الماء الاخرى معنه كانت او غير معنه من جيل مقدورات البعد فالقول بايه عاجر عنها او غير عاجر عليها ناقص الاصل فان قيل مع منها ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وسوان لا يتصور القدر الواحد في وقت واحد ولو كانت القدر على حل ما قدر على حل ما في كل ما كان ذلك على لاصلها المشترك وطا دنا فلما في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحل المحرك وهو مختلف معني ان ان المقدور منها سوا الحركة وحملها الماسان فهو مقدور لا واحد فلا يكون تعلق القدر بحكمتها فكانت لذلك شرط فان قالوا المحل ان كان محله الا انه لم يوجد من القدر غير ما وادى الاعمال في احد الماسين فهو لا يقد على حل جميع الازداده في القدر موارده الاعمال اذ الاخرى حتى لو خلق

من فقط ولا يمكن من حل ما
ص



ذلك الامكان قادر على رفع الحركه فلما بدأ وان غلب في المائتين الملاصقين فاما يقولون في ما لم يتصور
عن المايه الجوده فان علمه لم يمكن من حملها مع حمل الاول مع انه لم يوجد له من العترة غير ما هو في اعقاب
الاول فحمل الجوده في ذلك في المائتين الملاصقين وان حكمه انه لا يمكن من حملها بالعترة التي يكون
من حمل الجوده ففقدت اصلها لان المائتين القدرين من حمل واحد يحملين يحملان الفرع الثاني
تخصصان بعد كل منهما على حدة من انهما على كل واحد على كل المايه وحملها معا ففقدت العترة
منها ففقدت من حملها من كل واحد واحد واحد ففقدت كل منهما ينسحق في كل جزء من أجزاء المايه
حالة التجماع كما كان فينبغي حال الافراد ويلزمه اجتماع قادر من مستحسن على صدور واحد مستحسن في كل
بكل منهما عن الافراد والافراد جواز اجتماعها وان كان كسبها اجدا على تحللها ومنهم من قال
وبعضها والعترة والكيفية في حالها لا يشاركه فيه صاحبه وذلك حامل لبعض الافراد ذلك
فلما ثبت انما تحللان في حركه واحد من المايه الجوده ولا يمكن من الحكم اذ لا بد ان يكون حمل كل منهما
في بعض من بعض الافراد ولا يسهل ان ذلك فان سبه كل جزء من أجزاء المايه المذكورة في كل واحد من
على السوية فلا يستحسن شي منها الفعل احد من الفرع الثالث وهو معنى على ثمة العترة الحادثة بوليد
انما قالوا العترة الواحدة تولد في حال سيرة حركات مستعدة الى جهات مختلفة محو زان حرك
الشخص يتحرك واحدة من جهة الى جهة اخرى وحملها الى جهة ثالثة وهكذا الى جهة سابعة عليها
وفيه فسوف في تلك الجهات واما في حال حركتها كما هو متصلا فلا يجوز ان تولد العترة الواحدة فيها
حركات مستعدة بان يتحرك الى جهة واحدة على جميع على عشرة ايام التجمعة متصلا عشرة ايام العترة
فالعترة على حركتها كل جزء من تلك العترة الممتدة غير العترة على حركتها اخرى الا فيكون هناك قدر
بازاء عشرة ايام وانما حكمه يجب ان يكون عدد العترة القائمة بالدار على حركتها في العترة على حركتها
اجزاء لا بد ان يكون العترة على حركتها في الاجزاء بالعترة بالعترة اذ ليس عددا على من عدد ففقدت ان
يقدر البقية على حركتها لاجل سوية الضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاول في كل الاطراف في ايام التفرق
على العالمون بالوليد وهو من حملها ثم التفرق ودعا واسم الحادثة فانه اذا قيل ان كل حركه العترة
الواحدة حركه الاجزاء المتفرقة ووجب في كل واحد منها حركه ومنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء
مع انه لم يحدث بالانضمام فعل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فرق هناك سوى الاجتماع والافراد في كل حركه
الى التفرق بعبارة ذلك في ايام التفرق من فضلاء العترة لا في ذلك سبعا غير ما وجدنا ان
يسهل عليها حركه عند الافراد في بعضه عند ذلك عند الاجتماع وتلك التي قالوا وان كان جملة الافراد
لا يدل على وجوب اجتماع قدر موارده لا اعداد الاجزاء المتصلا ولا على ان يكون هناك حركه
تعدد الاجزاء لجواز ان يقال حركه عادة تعالى على العترة على العترة حال الافراد دون الاجتماع

وان حال انما جاز ان يتوقف الحركه على وجود قدره اخرى متضمنة الى الاول من غير ان يكون العترة
كعدد الاجزاء وحفظ لم يحرك ذلك واما الجبالي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من الحركه لا في المايه الجوده
التي الربط والعترة وليس ذلك للمائتين الملاصقين لان العترة لا يمكن من حملها بالعترة التي يكون
ان بطلانها وان سلتنا حركه المنع فلان حركه التخليل انضمام اجزاء العترة الى حركه بل جاز ان يكون المنع بمعنى
تخصص صورة العترة لاجل وجوده فيما نحن فيه من الاجزاء الممتدة وكيف لا والفرق بينهما من جهة ان مانع العترة
لا يتولد وان انما عترة العترة بخلاف الاجزاء الممتدة وكيفية فانه قال في قول النافع بقوله ان يوجد قدر
مؤاخره لعدد الاجزاء للعترة وما قلناه من ان كلام الجبالي من ان الفرع الثالث كما هو المناسب للمايه الجوده
في اكثر من كتاب من ذلك الرابع اي من الفرع قال الجبالي الاجتماع مع الحركه كالعترة فانه مانع
المسألة هو ما قد عليه وسواء كون العترة مانعا عن الفعل فروع ان المعلوم مقدور حتى يتصور كون العترة على حركه
منع عليه اذ لا مجال للمنع اليكس الى الفعل للوجود للكتبة جليا بطلان كون المعلوم مقدورا بما يمنع
كون العترة مع الفعل لا قبله وانه ان يكون الاجتماع مانعا عن الحركه مع الجبالي كون العترة على حركه
من دار على حال المايه الاخرى حركه ليس فادرا على حركتها وفي بحث لان كون الاجتماع مانعا عن الفعل
بمعنى كون ذلك العترة قادرا على حركه اخرى بمعنى حركته لا كونه عترة قادرا على حركه اخرى من حركته
الفرع وكانه سهو من الناسخ فان هذا البحث بين فروع العترة لانه مناصد النوع الرابع فان كل كلام
الجبالي من ان الفرع الثالث كما قلنا بعضهم في شرح هذا الكتاب كان يفرق عاربا وان جعل في عاربا
كان يفرق عاربا اما جملته مقدرا احادي عشر فلا وجه له العترة الحركية وسيرة على سيرة وينبغي على
التقدير والفرع الى جهة التفرق منهم من حركه ومنهم من حركه للفرق بين الدعوى والشرع ضرورة فان كل حركه
يجد تمازجا بينها وعلم ان رفع شئ اقوى من حركه حركه وعلى ذلك على التفرق البسيطة الى الطائفة السابعة
لما في الى ما ثم واجهوا للتصديق والفرع زيادة قدره واحدة على التفرق الحركية منه وسيرة ولا يمكن ما
من الحكم اذ لا وجه لحركه الزيادة الكافية على العترة الواحدة لجواز الاجتماع المايه عليها لا لمقتضى
البان حركه المايه عترة عترة العترة معاربه للمراج من جهتين الاول المراج وارثه من جنس الكيفية
المخصوصة بالقوة اللازمة وذلك لان المراج كقيمة متوسط بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي الحقيقة
من حقيقتها الا انها مكسرة ضمنية بالنسبة اليها فيكون انما حركتها من جنس هذه الكيفيات الا انه اصغر
من احكامها ولا يمكن احكام هذه الاربع واما ما من حقيقتها ايضا فالمراد من حركتها الكيفيات
المكسورة دون العترة فانها ليست مدركا بالحق وليس انما من جنس هذه الكيفيات فليس العترة
المراج بل كقيمة باقية لا الثاني المراج قدر تعلق العترة كاعتدال القوت فان من اصابه لغوب واعيا يصور
عنه افعال بغيره واختياره ومراجبه مانع قدر في تلك الافعال التي لا مانع منه فالعترة غير المراج

جمله
منه
شأن

يكون

المقصود الذي لا يثبت في القوة وضعه واللامعني الموجود في الحيوان الذي
 يمكنه ان يصعد عندها من باب الحركات ليست كغيره الموجود على اليابس ثم ان القوة بهذا المعنى
 جبراً ولا زناً المبدأ فهو القوة اعني كون الحيوان اذا بناه فعل او اذا لم يسلم فيلزم ان القوة هي التي
 لا يفعل الشيء فهو ذلك ان من اول الحركات الشاة اذا انقلبت عنها صده وذلك ان القوة
 فلا جرم صلاها اتصالاً وليلا على الشدة ثم انهم فعلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القوة والآن
 اللانم وسواها اتصالاً ثم ان القوة وصفها هو كجسمها المانع للصحة الموفرة في الغرض ولها لادام من القوة
 لان التادير لما في من ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان مكان الفعل لازماً للقوة فيقولوا اسم القوة الى
 ذلك من ذلك اللانم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسواها الحصول والوجود
 فعلها وان كان في الحقيقة انما لا بناء على ان المعنى الذي في لفظ القوة او لا كان مغلقاً بالفعل
 فلما سموا بهذا الاسم كان قوة هو الامر الذي يتعلق بالامكان وهو الوجود والحصول فليلا والمندرج
 يحصلون من غير الخط فوه كما انه امر على ذلك في الحقيقة فوه اذا اعتقد ما في ذلك من بعض من حدوث
 المربع كحركة ذلك الخط على شدة ذلك فالوا وتر الشاة قوى على صليها اي مرتبة يياوي مرتبتها و
 اذا استقرت هذه المعاني على صفة خاطرة فيخرج الى ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والارادة
 جنبها الى المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي من القدرة وسواها فالابن سينا ساء القوة
 في اخر من حيث هو جليل عرفت من حيث هو اقل من حيث هو في هذا الحد المعاني لقوة فانه يورث من حيث هو
 عالم بصناعة الطب عالم لعضو او يورث من حيث هو جسم من فعل عايقا من الدواء ومنه في علم
 تبادر الى الاوامر من ان الانسان موزع الجسم والحيوان الى العالج الموزع النفس الناطقة والمعالج
 هو البدن وما يتغيران بالذات فالاولى ان مثل معالج الانسان نفسه في ازالة الاخطا والرياء التي
 من امر اضنيانية وانما كان هذا القدر وجوباً للحدود ودخولاً كان خارجاً لان المتبادر من
 لفظ الامر هو المتبادر بالذات فلما قدر بحسب علم ان التعاير بالاجزاء كاف والقوة بهذا المعنى
 ينقسم الى اقسام اربعة لان المصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مجتمعة وعلى القدر من اما ان يكون
 لها شعور بما تصدر عنها او لا في الاول النفس الناطقة والبال في الطبيعة العنصرية وما في معانيها والعالم
 القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة الى العالم الازلي من هذه الاقسام صور
 جوهرية وبعضها احوال فليكون القوة مقولة عليها قول الجمن بل قول العرض العلم لا متنازع في ذلك
 الجواهر والاعراض في وصف جنس في القوة للامكان المتعلق بالفعل لانه اي هذا الامكان التي
عليها على الشيء الذي يتعلق بهذا الامكان كما اذا و ذلك لان القدرة انما يورث على وقت الارادة التي
 يجب تدارتها لعدم المراد فلو لا الامكان المتعلق بالعدم وهو الذي يتعلق بالفعل لم يورث القدرة في ذلك المراد
 من

فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر وبما كان القدر تواسية بالقوة اطلاقاً
 سبها وانما لم يجعل الامكان المتعلق بالفعل لازماً للقدرة كما ذكره الامام الرازي ووجهه بان
 التادير هو الذي يصح الفعل والركن كما فعله لان اللانم على القدرة على توجيهه هو الامكان
 الذاتي المتعلق بالفعل للنبية على ذلك قال المصنف هذا الى الامكان المتعلق بالفعل المسمى بالفعل
غير الامكان الذي فانه اي الامكان الذي قد تدارر بالفعل في السواد بالفعل يمكن سواده
 امكناً ذاتياً وينعكس من الطرفين اي من طرف الوجود والعدم فان كان الوجود يمكن القدم فيساو
 بالعكس دون هذا الامكان المتعلق فانه لا يتصور معارضة بالفعل ولا يعكس في لا يمكن ان يكون
 وجود السواد وعدمه معاً بالقوة قلت قد يكون الامر علم فادكرت ان الامكان الذاتي اذا اقتضى العلم
 كان متعلقاً بالفعل ليس بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في سبال السواد وقد لا يكون فان السواد
 يمكن ان يكون في هذا الامكان دون الامكان الذاتي النطفة يمكن ان يكون في اجمع صدق قولنا
 لاشي من النطفة ثمانية بالضرورة فامل وقد تعال القوة في العرف للقدرة نفسها وبذلك
 لما ذكره اولاً وتعال القوة لما في القدرة على افعال الشاة وهذه العبارة تفي حق من ان القوة
 بهذا المعنى سبب القدرة وبهذا لما وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة جبراً لهذا
 القوة في مباحث المشقة ان القوة بهذا المعنى كما بها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة
 وقد قبل ان اراد منها بالقدرة على الافعال الشاة يمكن منها وتعال القوة لعدم الافعال
 والقوة بهذا المعنى من الكسفات الاستعدادية وهي معنى القدرة اذا خضعت للاعراض من الكسفات
 الشائية والمقصود انما لا يورث من حيث هو في هذا الحد المعاني لقوة فانه يورث من حيث هو
 النفس سببها لافعال بلا روية من حيث هي من عمران يورث في حرف حرفا وينصرف الطنبور
 من عمران فيمكن في هذه نية او في نية نية فالكيفية النفسانية اذ لم يكن ملكة لا تتجلى واذا كانت
 ملكة ولم يكن جبراً الصدور بالفعل عن النفس لم يكن في الاصل حلقا واذا كانت جبراً لم تكن
 لم يكن حلقا واذا اجتمعت فيها هذه القوتود معاً كانت حلقا وينقسم الحلقا الى قسمين سببها
 امكنان ورديلة وهي جبراً لما من نقصان وعبراً وهو ما يكون جبراً لما ليس جبراً منها و
 النفس الناطقة من حيث تعلقاتها بالبدن وتبديرها اياه كحتاج الى قوت في احدى هذه القوت التي
 يفعل بها كحتاج اليه في تبديرها وليس عينية ملكة فاما فيها القوة التي بها يجذب شغل البدن
 ويلاميه ويسمى قوة شهوانية ميمية والاشياء ما يدفع به ايضاً البدن ويوليه ويسمى قوة عقلية
 سببية ولكل واحد من هذه القوتى احوال ثلاث طرقات ووسطها فالفصل الحلقية من الوسط من
 احوال هذه القوتى الرديلة من الاطراف من تلك احوال وعبراً اي عبر النفس والرديلة

النفوس مفرقة من

ما ليس شيئا منها اي من الوسط والاطراف فالعضايل المختلفة اصولها طلبة من الاوساط من
احوال القوى المذكورة والداخل المختلفة اصولها سمة من اطراف بكل الاوساط طلبة منها من
قبيل الافراط وتلك اخرى من قبيل النقص كل طرف من كل الامور ذميم فالعفة مبنية للقوة الشهوية
متوسطة من الجور الذي هو اظرف اوساط هذه القوة والجور الذي هو تفرطها والتجاعة مبنية
للقوة العفنة متوسطة بين البور الذي من افراط في هذه القوة والجبن الذي هو تفرطها
والحكمة مبنية للقوة العقلية العلية متوسطة بين الجحيزة الذي من افراط في هذه القوة والبلادة
التي من تفرطها هذه الاوساط العلية اصولها العضايل المختلفة ونحوها ليس عدالة ومقابل
العدل الشئ واحد والجور في الملخص قد طعن بعضهم ان الحكمة المذكورة منها هي التي قسمية
لحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وسوطن اطل اذ المقصود من هذه الحكمة
مكة لتقدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجحيزة والغباء واما ارساها فالحكمة العملية
العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والمملكة المذكورة معلوم
بالضرورة وقد ثبت من قبلنا ايضا ان الحكمة المذكورة منها متغيرة للحكمة التي قسمت الى
الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا
اولا ونماذج البتة لان الافراط المذكور انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية
فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واكثر كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من
العفة والتجاعة والحكمة يكون فضل من كل واحدة من اجزاها لان الحكمة النظرية اذ لا تملك
اشرف من معرفتها تعالي ايضا وتفرق افعالها في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقايق
خلقها واهوالها وليست بهذه داخل في العدالة كما يظهر بادي في ما لم في صانعهم لم في قوة
سليمه والخلق بغير القدرة لان الخلق بغير صدور الافعال بسهولة من غير تقدم رتبة
وليس بغير ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك
عند الاناعة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر بما ان جعل هذه القدرة الى الطرفين على السواء
فان الخلق لا يتصور ذلك فيه بل لابد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحدا الضدين
في صفات كصفات بغيره فاعني النوع الثالث والرابع الاول من هذه العشرة المحترمة
قبل من الارادة المحبة لله لما ارادته لتدراحتا وشوينا على الباطن ومحبته لله ارادنا
لظاعته واجبال اوامره ونواهييه وقد يقال حسنا كنهه وواجبه مترتبة على تصور الكمال
المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضيه للتوجه التام الى حقيقة القدس لا فتور وقرار واما محبة
لغيره فليست مترتبة على كماله من لذة او منفعة او مشاكلة غلبا مستمرا كحبه العاشق لمعشوقه

في هذه العشرة
التي هي

والمنعم عليه لله والوالد لولده والصدوق لصدقه الثاني من تلك الامور عجز المحبة
ان الرضا هو الارادة في ذالم برضا الله تعالى الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعجزنا
ان الرضا هو ترك لا عراضا كالكفر مع كونه مراد الله ليس مريضا له عنده لانه ليس
عليه العاقل المالك بحسب المعنى عدم فعل المعذور سواء كان ضايقا قصد من الملاك او لما كان
في حالة الغفلة والنوم سواء تعرض لصدقه او لم يتعرض واما عدم مالا قدرة عليه فلا يسمي
وله كمالا حال فلان ترك فعل الاجسام وقيل ان كان قصد الى عدم فعل المعذور باسمه
اذا كان حاصله بالقصد فلا يقال ترك الياسم الكتابية وله كمالا خلق به اي بالترك للعدم والحد
والثواب العجايب ولولا انه اعترفه هذه العفنة لم يكن كذلك قطعنا وقيل انه اي بالترك
من افعال المعلوم لانه انصرف عن الفعل وكفى النفس عن ابتاده وقيل هو اي بالترك
فصل الصدق لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر في الازل فلا صدق الا للقدرة الحادثة
وقد يقال واما استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فهو الاستمرار بعده ومن ينزه
ابحس صيد ان يكون لعدم اثر القدرة قالوا ولا بد ان يكون كمالا الصدق مقدور من حيث يكون اركا
احد سائر كمالا لافا ذالم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يتصور تعال
ترك يعود الصعود الى السواء وترك حركة الاضطرابية وترك حركة الاضيارية ولا ترك حركته
الاضطرابية الصعود والهبوط من تلك الامور العزم وسوء العزم الارادة بعد التردد والحاصل
من الدواعي المختلفة المنبثقة من الماراد العقلية والشهوات والذرات الغضائية فان لم تخرج احد
الاحاد الطرفين حصل التردد وان تخرج حصل العزم وهذا كله اي الذي ذكره في اخر ما عدا الترك انما يصح
اذ لم تفسر اي الارادة بالصفة المحضة لاحد طرفي المعذور بالوقوع بل بالميل بما يقتضيه من
اعتقاد النفع وظنة اما اذا فربا بما بالصفة المحضة فلا يصح لان الصفة المحضة قد تحضض بالانكسار
مجموعا ولا يكون مريضا والعزم قد يكون سافرا على الفعل الذي يجب ان يقاوم الصفة المحضة النوع الثاني
من انواع الكيفيات الصفات بغير الكيفيات الصفات وفيه اي من هذه النوع مقصود ان الاول
اللذة والالم به بيان لان كل عاقل بل كل حاس من كماله من نفسه وعز كل واحد منهما عن صاحبه غيرهما
عاجدا عما بالضرورة فلا يفرقان الحاصل ما يشهدان بالاحسان والوجدان بحمايتهما قد افاد العلم
بملك المانية على وجه لا مال لا تحصيل مثله بطريق الاكتمال بكمالاتها بالخصوصيات على ما مر وهذا
جمالا اعني على في انصافه قد مقصود من الحسومات شرح الاسم وذكر المواضع فيها للاكتمال اللغوي
وقيل اللذة ادراك الملائمة من حيث هو ملائم والالم ادراك المشاققة من حيث هو مخاف والملائمة هو كمال الشيء
الحاضر به كالتيكف خلاوة والدستور للذاتية واستماع الثغاب الطيبة المناسبة للقوة السامعة

مع سلامة الحس في التوجه الى اذركه دل على عدم قطعها فان قيل الحس يشاهد بان تفرق
الاتصال ولم قلنا تفرق الاتصال ينتعق سوا المراح الذي هو الالم بالذات
فان اخلاط العاصم لما زال بالفرق عاد طبعه كل منها الى اقضا الكيفية الخارجية
الا عند الاتصال على المراح البسيطة لا يتفرق المعدن فلا يلزمنا جعل المعدن سببا للفرق
واحتج في المحض بغير الرام في سوان افلا سبب مستغنون على الكيفيات والصور الحادثة
في الاحكام التي هي كثر البقاء في هذا العالم العنصر في انما يختلف الاعراض والصور
في تلك الاجسام لا خلا منها في الاستعدادات فاجم المراكب تحقق صورته او كيفية لان حرا
انما هو استعداد القبول لكل الصورة او الكيفية من امثال الصور فاعلم هذا يكون
السبب القريب للذة والالم شيئا وانما هو المراح لا التفرق وادرك في سبب العالم سماع
فقال السبب القريب للالم ان احد ما يتوهم والاتصال على ما ذكره جالينوس في سببها
المراح وهو على منهن مكنون مختلف فالمحقق مراح غير طبعي يرد على العضو ونزل راجع الطبع
ويمكن فيه بحيث يصير كانه المراح الطبعي المختلف مراح غير طبعي يرد عليه ولا يطل مراح
الطبعي على غيره عن الاعتدال والمولم من مراح سوا المراح المختلف وكذلك الانسان
سوا المراح المختلف بين العالم فلو لم يسهل العرق لا يوم الا برك اللسعة اشدا بلما
من اجراحة الكيفية ولو كان المولم تفرق الاتصال فطلم كل الامم كذا خلاف سوا المراح
المستحق فانه لا يولم ويدل عليه بركاني في الالم ايته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة
صاحب الجف بكمية لان حرارة الدم حشرة في جوارح الاعضاء الاصلية وتذبذبها وحرارة
الجف واردة من جوارح خلط صفراوي على اعضاها على اجها الطبعي حتى ياتي عنها
ذلك الخلل كما نبتت على اخرجهما الاصلية والناسي من المذكورين اعني حرارة الجف يدرج
دون الاول فان صاحب الجف كد النما شديدا ونصير ان نظرا عظيمادون المدقوق
واما المية فان الاحاس في شدة حاله بالكمية الحاسة في شدة الحس في دفع الاتفاق بين كيفية
الحاصل في الحس في الحس فلا يكون هناك احاس في شدة وطا بالماز فاذا عكس الكيفية
المسافة في العضو ازال ذلك الممكن كقيمة العضو الاصلية كانه سوا المراح المستحق على ما عرف
فليس كقيمة في العنان فلم يكن فعل انما لا يحس في الالم الذي هو كذا الكيفية
الغريبة فلا يكون هناك الالم واما في سوا المراح المختلف فالكيفية الاصلية بكمية الكيفية الواردة
فصحوا لما في الالم الذي هو الالم ولذا في لان شرط الاحاس بالماز
الموقوف على الحالة والمخالفات فان المحسوسات اذا استمرت زما يصعب الشعور بها

ربما

متدرجا اذ حكت استمراد ما يقل في الحالة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف الما والاحاس
ايضا حتى لا يسمع بها اي شكل المحسوسات المستمرة لخصول الموافقة بين كينيتي الحاس والمحسوس
وان ثبت ما يدعى اذ كانا فقس من اجل احكام فانه عند دخوله في كينيتي الحاس والاحاس
يشاء منه وتماز في ذلك الحالة كقيمة بدنه كقيمة الماء حتى اذا ثبت فيه قابلية اخرى
سوا احكام فصح في كقيمة بدنه موافقة كقيمة الماء فراح لا يدرك كقيمة بل ما استمرده
زيادة سحره بدنه لاجل المواز على كقيمة الماء المقصود الثاني هو على ما ذكره ابن سينا
2 الفصل الاول في القانون مذكور او حاكم كقيمة برك احدها يتبينها على ان الصبح قد يكون
راسخ وقد لا يكون كقيمة الناقمة تصدر عنها اي لصدرها لاجلها وبواسطتها الافعال على كقيمة
لما يسمي غير ما في ممد التفرق بين انواعها اذ يدخل في صفة الانسان وما في الحيوانات
وصفة النبات ايضا اذ لم يثبت فيه الا كونه الفعل الصادر عن الموضوع سببها والبناء
اذا صدر عنه افعله من الجذب والضم والنفذ والتمتد والتوليد سببها وحسن
كون هو صحتها واما محض الصبح ونفذهما بالحيوانات وبالانسان فقال الصبح كقيمة
لبدن الحيوان الى التفرق بالماز يكون او يقال كقيمة لبدن الانسان الى التفرق بالماز
في كلام ابن سينا وما الاول في عرفه واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سببها
قاطيعوراس من مخطي الشفاء فانه قال هناك الصبح يمكن في الحس الحيواني يصدر عن لاجلها
افعاله الطبيعية غير على المحسوس الطبعي غير ما في كانه لم يذكر الحس فيها اما كذا
فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من العلم الاول
من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصبحية بها يكون الانسان في مراح
وتركيب حيث يصدر عنه الافعال كلها صحي سامة واورود الامام الرازي على جعلها
اي جعل الصبح في الحالة والمكة اي من الكيفيات النفسية سوا الان اعلمها المرض ليس
للرض منها اي من الكيفيات النفسية فلا يكون الصبح ايضا منها واما قلنا ان المرض ليس
اذا جابها اي انواعه المتدرجة تحتها بما في الاطباء كقيمة سوا المراح وسوا الكينيتي تفرق
الاتصال في اي هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من مقوله الوضع
او عدم فان سوا المراح الذي هو مرض ما يحصل اذا صار احد كينيتي الاربع اربدا او
انقص ما ينبغي بحيث لا يبقى الافعال سليمة هناك امور بله تلك الكيفية وكذا ما عر به من قوة
النصف البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوا المراح عبارة عن كقيمة كان فعال الجمر
ممكن ان اذ كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غير

ع

في الصبح

بدن

شعر

ميا فوه كان بابا مضافا في ان جعل عبارة عن انضاف في كمال البدن بها كان من قبل
 الانفعال واقسم المصنف من هذه الاقسام المضافة على الاولى فلهذا حكم بان سوا المراح من الموضوعات
 والاسماء المركبة في عبارة عن مقدار عددا وسكلا او وضع او انداد محكي كل الافعال
 وليس بها من الكيفيات النفسانية ومنوط وكور هذه الاحوال غير متناهية في فعل المصنف
 وانضاف البدن بها من قولنا ان ينقل واقسم المصنف من سبعا على اعتبار الوضع وعدسوا
 المركبة منه واما تفرق الافعال فطانه امر عدم فلا يكون ككيفية نفسانية وحدهم اجاز
 كذلك في عبارة الاطباء فيها حاجي والمقصود ان انواع المرض ككيفية نفسانية اقية معتدلة
 ما بعد للاحوال المذكورة وتخلط بالافعال ولا تسمى جهدا من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم
 ككيفية نفسانية فلا يكون من سوا المراح وسوا المركبة تفرق الافعال من الكيفيات النفسانية
 فلا يكون المرض الذي هو حشدها حشدا ايضا فلا يكون الفهم فيها ايضا لانها يكون عبارة اما
 عن احوال وجودية تقابلها للاحوال التي تسمى مرضا وسوا المراح الملايم واليه الملايم والافعال
 الملايم واما من احوال عدمية تسمى عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض على التقدير من لم يكن الشيء
 ككيفية نفسانية اللهم اذ انت ان تلك ككيفية غير متناهية لتلك الوجوديات وهذه العبادات
 وجعل الشيء عبارة عنها ككيفية حاشية عليها فلهذا عن واورد الامام الرازي في حاشية
 على هذا الحد الذي ذكره للشيء تسكوتا واجاب عنها ايضا الا والعدم الملكة المضاف على الحالة من
 الذكر واما يكون الكيفيات النفسانية التي هي الفهم والاحالة ثم يصير ملكة فلهذا الملكة المضاف على لونها
 صهي والحالة المختلفة فيها فيقول صهي وقيل فاسطة فقد جعل ذلك لان الملكة غايية الحالة والعلة
 الغايية معتدلة في الزمن وان كانت متغيرة في الوجود الثاني فلهذا في الحد اضطرار اذ استند به
 الفعل ضرورة الى الموضوع والى الشيء فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مجرد الافعال
 هو تلك الحالة والملك وقوله عن الموضوع يدل على ان مجرد الموضوع هو تلك الحالة والملك
 الواقع الا احدهما لا يستلزم صدور فعل واحد من شئ على ان يكون كل منهما فاعلامه على حدة فلهذا
 الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة التي هي صدور السليم عنه وقوله عنها اراد بها لاجلها وتوابعها
 كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في القرن الثاني وفي الثالث وايضا واما ما يقال من ان فاعله
 اصل الفعل هو الموضوع وفاعله سلامة هو الحالة والملة فيلسوف في الان يقول بما ذكره في الملكة
 السليم هو الشيء في التفرقة في دورى اي كذا في الشيء بنفسه حيث عرف الشيء بالشيء فلهذا السلامة
 الماخوذة في تعريف كمال البدن هو في الافعال والافعال المحسوسة معلومة بمعايير
 والشيء في البدن غير محسوسة فغير غير محسوس محسوس كونه اجل فلا يسكال اذ عرف بهذا الذي

ذكرناه من هذا الشيء وما تعلق به فالمرض خلاف الشيء وتعاينها في حاله او ملكة يصدر بها كمال
 عن الموضوع له غير سليم بل ما فوه وهذا النوع الاعراض الحيوانية والنباتية وفيه يكثر
 على قياس من يقع في الشيء الحيوانيا او بالانسان وانما خبرنا به على هذا الحد ما ذكره الامام
 من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقال في الشيء تعالى
 التقادير في كماله ان المرض منه حشدة الفهم وفي الفصل الثاني من باب في طيفور
 الشفا مثل ذلك في الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض
 بالمعنى عدمي لا قول من حيث هو مرض او الم وما يدل على ان التقابل منها على العلم والملك
 وفي حاشية المشقة للاضافات في كماله اذ في وقت المرض اذ ان احد ما عدم الامر الذي كان صديدا
 للافعال السليمة واما فيها جديدا للافعال الماخوذة فان في الاول مرضا كمالا تقابلها بالعدم
 وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبل المضاف والاطراف يقال ان كمال المرض لعدم سلامة
 الافعال فلهذا كماله عدم الشيء المعقضية للسلامة وان ثبت هناك اذ وجوده فلا بد من ثبات
 بعضها وكان كماله من حيث هو ذلك فلهذا وبسطه بينهما ان من الشيء والمرض الموقوفين بهذا في التفرقة
 اذ لا خروج عن المعنى والاشياء كالكيفية بها يصدر الافعال عن موضوعها ان يكون فاعلا لها سليمة
 او غير سليمة فالاولى من الشيء والاشياء من المرض ان ثبت حاليين منها وبسطه وسماها الحالة الثالثة
 فعال السابعة ومن بعض اعضائه اذ او عرضة كاشياء ويصح مدركا لشيء ولصحة مدركا لشيء
 والمرض ان ثبت فلهذا ان ثبتت الواجبات الواسطة بينهما اصل لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة
 لا يجوز ان يكون فعلا سليما او غير سليم فلا يتصور وبسطه بين الشيء والمرض الموقوفين بامر اذ اوردت
 الشروط المعبرة في الشافعي ولذا اكل حشدا بل من شئ منها الواسطة فاما سواها من اشياء الواسطة
 بينها باعتبارها شرط الشايل فانه اذا اسلم شئ من سواها جاز ان يضافها مع سواها وبسطه
 بينهما قال من شافعي ان من الشيء والمرض سوا سواها ولا مرض فلهذا في الشافعي ان من شافعي
 فيما له وسطا والمرض وسطا وكذلك الشافعي ان يفرق المرض واحدا بعينه في زمان واحد او يكون
 لشيء واحد او لعدة واحدا وان جاز ان يكون الموضوع عنها كان هناك اسطة والافعال اذ افرض
 انسان واحد واعتبر حشده عن واحد في زمان واحد فلا يكون فعل المراح سوا المركبة شافعي
 فعلة سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان كمال الفهم والمرض عدمي وليس شرطه كماله
 اليها يعني ان يشرط في صدر الشيء سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض من كل عضو ويخرج من كل عضو
 اعضائه ما فوه في كل وقت فيخرج من جسمه بمرضه كذا في ان لا يكون منها كاستعداد نقص
 الزوال فيخرج الناقصة والشيء والطفرات في صدر المرض في جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات

فخرج الاصول المذكورة من هذا ايضا وقد ثبت الواجب قطع الان الزاوية حصة يكون فيها **الفصل**
 الثالث من اصول الكيف في الكيفيات الخمسة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها في الكيفيات الخمسة
 بالكميات عارضة لكم اما وحدها فبالنصفية كما في الزاوية والزاوية العارضة من العدد وكذا الاولوية
 والركب في بار الاعراض الدائرية للاعداد واللبنية السليمة التي هي كالتسليم في الزاوية فانهما
 للثبات واللبنية وكذا في الخمسة المتدريسة في غير هذه الكميات العارضة للسطوح الكيفية الاصلية
 واما مع غير ما كان خلقه فانها في كل موضع عارض لكم لتصل من حيث انها في كل واحد واحد والركب
 اعني ان يكون في الامام الراوي هذا النوع من الكميات من الكيفيات التي هي في كل واحد واحد والركب
 لكميات ويتوسطها فيكون في ذلك يكون في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 كما خلقه فانها في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 اذ لو لم يكن خلقه فلما العارضة لكم ان يكون في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 مخصوص في كل الشئ عارضة لكم ان يكون في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 بتوسط الجاهل التعليم في معنى كون الجسم في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 فخلقها عارضة بالذات لكم في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 لان جواهرها الاول هو السطح الاول واللوحة والاضواء في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 الجسم وكذا في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 كخلقها في انما كانت في الكيفيات الخمسة بالكميات في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 المضاعفين بالسطح ملاقى في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 والسطح كما يتوهم واسا بقوله مثلا الى ما ذكره من ان الزاوية العارضة للسطح في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 الجسم والخصبة في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يكون في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 سماوية الحد اية فيما بين الخطين المتصلين من الزاوية وقد يطلق الراوي على المقادير في الزاوية كما يطلق
 السطح على السطح في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 متناهيين او غير متناهيين فيستبين ان يكون في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 فاسكن العارض للثبات يتوقف على اصلا على اللزوم وكل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 فقط وقولنا من غير ان يتحد ازاها اذا اتصل في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 قوله لا يستلزم من عدمه اذ لا احاطه اصلاح الاستعانة ثم ان الراوية على النصف المذكور

الجسم

من مقوله الكيف من جعل الراوية من باب الكيف فيقولنا السواء والتساوي انها في كل واحد واحد
 توصف للاصغر والاكبر وتكونها نصفها ونصفها لراوية اخرى لا تكون هذه الصفات اعراضا في
 لكم يكون الراوية كما في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 يتحد خطا واحدا واجواب انه اي هذا الاستدلال بما يتم لو كان عروضا في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 والحي في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 اي ان هذا المعروض الذي هو الراوية عارض لكم في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 معروضه الذي هو لكم ويطبق في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 فانها كلها بطلان النصفية واحدة بحيث لا يبقى مكان او ثمة اصلا واما الحاقه فانها تبطل
 اذ كانت نصف قايمة بالنصفية من كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 العامة ولا الحاجة المذكورة من مقوله الكيف فلا يكون مطلق الراوية من هذه المقولة ايضا والواحد
 النصفية لزيادة يسيل بطلان الراوية كما في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 لم تنس مكان او ثمة اصلا واما النصفية فبطلان النصفية ولا الحاجة التي اصغر من نصفها
 او اكرهه اذ يكون ان يبقى مكان او ثمة في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 بعضها وكذلك الحال في كل واحدة اذ اصغر من كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 ضقت لم يبق منه شئ بل يزداد ايدا واما يدل ان الراوية ليست سطحا لانها لا تقبل الاتصاف على
 موازاة الزاوية فان الخط الواصل بين ضلعيها كخط في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 التحيل الصحيح وانما المهندسين عليه فاطبة من جعل الراوية من المضافه فقال في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 من غير ان يتحد ازاها ويطرأ طرأ فان الناس في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 جعلها من مقوله الوضع وذهب جماعة الى انها لم تعد في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 بين خطين كخطان في هذه احوال جسد وذهب بعضهم الى انها ليست في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 فيها لم يبق في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 متواترة على تحت متواترة لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا ثبت خطية
 على حاله وادبر الخط المستقيم على تحت واحد من عادي وضعه الاول حصل الدائرة وهي سطح
 اي شكل خطية في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 سواء في كل الخط من كل الدائرة وكذلك الخط في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 والخط المستقيم الخارج من كل الخط في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد والركب في كل واحد واحد
 وطرف نصف الدائرة على وضعه وادبر نصف الدائرة حتى عا الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم

ان

يعتبر

رأ

محيط برسط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارج منها الى اي لكان السطح سواء في تلك النقطة
 مركز الكره وذلك الخط محيطها وذلك الخط ايضا في اقطارها والمجسم الواصل من المركز
 الى المحيط في الجانبين قطرها واذا ثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادرك ذلك
 المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاستواء والعبارة العامة ان يقال اذا ثبت احد
 الضلعين احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادرك حصل الاستواء المستدبره وسو سطح محيط
 به وادرك ان متوازيان في طرفيهما قاعداهما فصل بينهما سطح مستدبره فرض في وسطه خط
 متوازي لكل خط فرض على سطحه في طرفيهما عدته وذلك لان الخط للموسط متوازي لكل الضلع المحيط
 والسطح الواصل بينهما عدته انما ارسم من الضلع الاخر المتوازي للثالث كما ان القاعدتين
 ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلهذا كانت متوازيتين واذا ثبت الضلع
 المحيط بالعمامة اي احد ضلعي العمامة من المثلث وادرك المثلث حتى يعود الى وضعه الاول
 حصل المحيط المستدبره وسو سطح احد طرفيه دائره في اوجوه قاعدته والآخر لعمامة
 وفصل بينهما سطح لغرض على ذلك السطح المحيط المتواصل بينهما ان من محيط الدائرة
 وذلك القطر متيند واعلم ان ما تده عنه انما ذكره لتيسر حمل هذه الاحوال لان وجودها في
 انفسها يكون بهذا الطول كيف الخط عند عرض حال في السطح الكال في الجسم فلا يمكن حصول
 السطح كالحال المتفرعة من الوجود ولا حصول الجسم من جهة السطح كما فرعه ومن هذا القبيل
 باقيل ان اذا فرض نقطتان في كل واحد منهما الاخر على سطح واحد حصل الخط المستقيم واذا
 ثبت احد طرفيه في كل الخط حافة جبل الى ارض الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض
 في كل خطا على حدة بحيث يكون قابلا عليه دايما حصل المربع الذي هو اصطلاحهم سطح مساوي
 الاضلاع قائم الزوايا كالمصير من هذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح
 والجسماء كلها احوال ومهمة لا يعلم وجودها خارجا عليها جنى علمهم الذي يدعون فيه العتق وقد
 يقال فاعتدوا لرايين على وجودها في مواضعها وان لم كونها احوالا ومهمة فلا يمان ذلك كون
 احكامها يقتضيه الايمان بالعدد المركب من الوجودات التي هي احوال اعتبارية لا احكامها
 بلا شبهة ومن كبر كبرها يقتضيه فقد كبر فكذلك الحال في المناحي الهندسية فكلها من زواياها
 فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموصوبات قلنا ان الموصوبات قد يكون عارضة في نفس
 الامر لا اعمان الموجودة فتحصل تلك الاعيان بسبب تلك احكامها مطابقة للواقع وقد يندرج
 باحكام الاسماء الوهمية على احوال الاحوال الحسية ولا يخفى شي من ذلك على من له شعور له
 برأين علم الهندسة من الحجاب الهندسية بقية على ما يريد على حمل الكلمة من الكيفيات

الاصطوانات
 الدائرة في اصطلاح على
 المحرك في اصطلاح على
 خط واحد في اصطلاح على
 كالمحيط المستقيم في اصطلاح على
 حادة في اصطلاح على
 الدائرة في اصطلاح على

المحققة بالكلمات وهو ان المعبر عن انواع المقولات العشرة سندرج تحت واحدة منها فقط ولو
 اعتبر المركبات في المقولات وانواعها حصلت مقولات غير حسابية اي غير مخصوصة بل كثيرة
 جدا كالاذا واجات الحاصلة ثناء وثناء الى عشرة وحصلت ايضا انواع غير مخصوصة فيها
 ذكره من انواعها بحيث المركب للمركب فيما بين تلك الانواع كان تركيبها لا اقسام الاربعة التي
 للكيفيات بعضها مع بعض على هذا كان ينبغي ان لا تعد الكلمة من الكيفيات المحققة بالمكن كونها
 مركبة من نوعين كما العن كلفهم قالوا الكلمة بما اجبرت وحملت داخل في هذا النوع باعتبار
 وحدة عرضها مع الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة ليصف المحقق والواقع ان
 اذا قال في اللون حصلت في كسفيه وحدانية باعتبارها ليعلم ان يقال للشيء ان في الصور او في
 الصورة وما الى الخ من الفهم تحت الصورة غير الخ من العلم انما ارسل للسطح حده واللون وحده هو
 قال المصير من هذا غير واضح لانهم ان ادعوا انهم من كل شكل واللون وحده حيثية متضاة
 وان اعتبروا بالوحدة الاعتبارية في كل ارضين متضات وقد قال مداعمة الوحدة
 في متضات في كسفيه غير عنها بالكلية ووصف الشخص بحسب الصورة ونحوها فلهذا عدت
 كسفيه واحدة وادركنا فيما اندرج فيه فروعا كما عرفنا ولم يعد لها نظير في ذلك فالكيفيات
 الرابع من فصول الكيفيات في الكيفيات الاستعدادية وهي ما استعدادها نحو القول والانفعال في
 ولا قوة كالمراضية واما استعدادها نحو الدفع والمقاومة ويسمى في الاصطلاح كالمجاهدة واما قوة
 الفعل كالقوة على المضادة فليست بها اي من الكيفيات الاستعدادية كالمجاهدة وقوم وجعلوا
 عليه فان المضادة على ما سئلوا علم هذه الضادة وصلابة الاعضاء اليلدانية تر بربره ولا يمكن عطفها
 بسهولة وتعلق القدرة على هذا الفعل وشي منها اي من هذه اللدانة التي تعلق بها المضادة ليس
 هذا الجنب الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسية وصلابة الاعضاء
 من الكيفيات المكونة على امر المصير من الرابع من مراد الموقوف الثالث في البنية في المقولات
 البنية وقمة معدة لبيان انها موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان ما بحثنا في وجوده اعني
 ثارة على ما في المتكلمين في ثارة على ان الحكماء المتقدمين ان الحكماء المقولات البنية وقمة معدة لبيان
 انها موجودة وانكرها المتكلمون الا الذين قالوا فيهم اعترفوا بوجوده ااما اول فعلان هذه الاعراض لابد
 لها من محل لا يمكن ان يحملها بنصف بها فلهذا البنية بالجملة والاتفاق في هذه البنية موجودة ايضا
 ذلك التعذر ويعود الكلام فيها بان يقال هذه البنية ايضا لما حمل نصف بها فلهذا البنية بالجملة
 وسلك الى النهاية لما قد اسئل انا ما يعلقان بوجوده الراية على ما جعلها لما البنية بنى ايضا
 بالوجود وهذه البنية ايضا موجودة على كل تقدير فلو عدنا البنية بالجملة وسلكنا الى ان

الان هو ما
 هو من
 هو من
 هو من

أقوى من الباقى فلو كان السكون مقبلاً لا بمجرد القوى ذلك الجسم العقل ما يتحد فيه من الاعدادات
الصورة الثانية السكون المقدور للشيء فانه لا بد ان يكون متجداً اولاً لئلا يمكن منقذو لان ما يبر القدره
انما هو الاعدادات ولا تصور الاعدادات حاله البقاء فجب في لو امر الحكي بالتحرك ولم يحرك بل استقر على
ما كان عليه من السكون ان لا ياتى الا ما علمه على اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضاد للحركه اذا كان
ما قام لم يكن مقدوراً فلو كان ثابته وهو خلاف الابعاج بخلاف ما اذا كان السكون متجداً وقرب هذا
الذي ذكره الجائى في اثبات الصورة الثانية بالانتم لم يجد فيه محسوساً والتم السكون والعقاب بعدم
العقاب في هذه الصورة مع اسفل القدره على ضد المستلزم لعدم ادليس من ان كان متصوراً من غير
سوى هذا الضد الذي هو السكون فلو لم يمتى الا لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب العقاب
انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته ومنه تدبر في الذم والامانه است السكون والعقاب بالجر
مدرك بالذم وليس ما يدرك عن المكلف اسماً بالثبات ان الجاهل بالحركه والسكون مدركان في حاله البصر
التمس فان من نظر الى الجواهر السكونيه محسوسه ومراى ذلك الجواهر ساكن او متحرك اذكر بالجائى
الفرق بين الحالى في حاله السكون والحر كونه علم الساكن والما متحرك ضروره ومنه ابو اسحق
بان الحركه عين اللون في الحر بعد ان كان في غيره وذلك لكون السكون بعينه في الزمان السانى كما يتصور
ثم ان السكون ليس مدركاً بالجواهر اذ لو كان مدركاً لكان مدركاً بخصوصه او الادراك عند من لا يتعلق بمطلوب
على خصوصيه المدرك واللازم بذلك ان خصوصيه السكون في الاحياز المعينه غير مدرك ولا ترى ان ذلك
السفينه قد لا مدرك حركه السفينه ولا سكون السطح فانها اذا كانت سهلاً لا يرى على الماء غير منقطع
عليه فان ركبها لا مدرك فرق بين خصوصيات احوالها في الاجزاء البوايه المتبدله عليها حركتها البوايه
بل ربا توهم انها ساكنه في غير واحد من البوايه ان السطح متحرك الى خلاف جهه حركتها ومن ثقل في الزمان
الى غير جهه قد لا يدر كونه سكوناً او حركه والاسبق لم مدرك ولم يجد خلافاً في حالتيه مع السطح باسقاط
الكونين المتخصصين بالبحرين ويظهر ذلك فمن كان ادباً في الجوه متبدلاً احواله عليه فلو علمه عينا وهو في
غيره واستقل منه في يومه الى جوارهم استيقظ فانه لا يجد فرقاً من كونه في جهه خلاف بالولول في يومه لولول
فانه مدرك ويخبر عن كونه بالبقا بالفرقة رابعا حال الجاهل السائفت لموس ومبصر كمدرك بالقوه الا
والباحره او يمكن فرق بين الاسكال المختلفه وغير بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفه او
لمسها فلابد ان يكون التاليفات محسوسه بها من الحاسيس ومنه ان يند في احد قوله حال ذلك الفرق قد
يكون بالنظر الى الاكوان في الجواهرات المختلفه المولده لتاليفات السعاده او الحاديات المتماثله
او غير من الامور المختلفه فلو امر سوى السائفت واجمع ابو اسحق على سبيل المعارضه بان لا يرى السكون
ومراده واحد قائم بالخصيص من الجسم العليا وما تحتها لراى الصنم ان مساو ذلك لان ما يند واحد قائم على

حسب من صفته ما دارى قايما بالصفي العليق قد راي قايما بالصفي التي منها ضرورة اعاد انما يعجز
 الاستحاج على انه لو لم يعلم ان المدرك جواهر الصفي العليق والياف جواهر بعضها مع بعض لا يلف
 الصفيين يبي ان لا يمول ان يلف جواهر الصفي العليق ما بينهما كحقي فتمت على هذه المعارضة ليقول
 ان المرعي بالياف جواهر الصفي العليق فيما منها على ان ليعا ان يقول اذا جاز عندك قيام بالياف واحد
 فلم لا يجوز انشاء بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الاخر فلا يلزم روية الصفيين معا معاها حال
 الجاهل بالياف مختلف باختلاف الاشكال لما من انما فرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر
 التاليفات المختلفة فانه قد قدر التساوي والتشابه في التاليفات الاجسام لما احتفت اشكالها ومنه
 ابنه وقال ان التاليف يتجانس لان التاليفين مشتركان في اخص هذه السمت وهو التمام فليس يتا
 التام وان سلم ذلك الاصل فيتم في هذه الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان يكون التاليفات مختلفة
 ومتركة في عارض بلزها وكون ما ذكره من اخص صفات التاليف انما ثبت اذ لم يكن التاليفات مختلفة فائدة
 المذكورة في الدليل متوقفة على موت الخط وهو مصادرة سادها قال انما يلف التاليف قد منع بانه
 بالقدرة كمن يعلم اصبغة بغيره او يمنع وقوع التاليف دون المجاورة المولدة له وبذلك لازم على الجاهل
 لا تحقق المتولد على ان المولدة من السبب لا يكون مباشرة بالقدرة كما ذكره في وسط السبب وان كان
 ذلك بالظلال على اصولها سادها ذهب كذا التمر لاني انما حادد الحوهر الرطب والجوهر النابس
 ان ولدت التاليف منها كما طيفت المجاورة المذكورة شرط لانه لو كانت شرط لا بد ان اي شرط
 للتاليف في ابتداء حدوثه شرط في الدوام كما حصل المجاورة فانه شرط التاليف ابتداء وجوده وليس الامر
 لذلك كالتواقيت والعقود والتم الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التاليف ففان
 جواهرها وهو ان هذا الاستدلال منقوض من القدرة فان تعليقها بالقدرة وعقد شرط لوجوده ابتداء
 لا داما ونعم من قال انها في المجاورة من الرطب واليابس شرط لحدوثه فان التاليف الذي يصعب
 الكسك والحر لا يمتنع دون الرطوبة واليبوسة ويحقق منها هذا التاليف وادبر مع المجاورة المذكورة
 وجوده عندا في شرط له مع ضعفه اي ضعف الدوران وعدم دلالة على ان الدار شرط للدوام
 ذلك في الاختلاف بين المجاورة في صعوبة التليك والتجربة عايد الى اختلاف اجسامها
 كما ذهب اليه الجاهل لا الى رطوبة بعض الجواهر المجاورة وبهذه بعضها العنصر الثاني في ما حادد
 على راي الحكماء وفرضنا صدقة على الاول قال الحكماء انما ان يكون محركا او لا يكون والثاني ان هو لا يكون
 لان السكون عند عدم المحرك كما عاين ان المحرك والحركة فيها ارسطو ومن يابرها كمال اولها
 بالقوة اي لم يكن بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الوجودات فانه لا
 يكون بالقوة من كل وجه والا فندم محض اذ لا يكون في ظاهره موجودا ومنه ايضا ان يكون بالقوة في

بنا محو

كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو سمي كونه موجودا او متصفا بالقوة
 لا يقل من ذلك وتكون بالقوة من وجه آخر لا لا نورضا لذلك فظهر ان الموجب يستحيل ان يكون بالقوة
 جمع الوجه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالحقول على اربهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها او يتم
 الاول يستحيل على المحرك لانها طلب التي وتوجه اليه وذلك غير متصور فانه لا يمكن ان يكون له قوة حاصل
 بالفعل فلا طلب فلا حركة ولا ضرورة ولا استال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ متصور فيه الحركة
 ولا مثال الا في ايضا واذا عرفت هذا فقول المحرك اي الموصوف بالمحرك لا حركة بالفعل حال تعاذه بل هو
 اي الحركة حاصل لمدان لم يكن حاصلا عند استقراره في مكانه او على حاله فوالى ذلك الامر كما حصل بعد ما
 كمال لاي المحرك اذ معنى الكمال ذلك مواشاة الى المطلق المذكور في ضمن المقدمات مع الكمال هو
 الكمال بالفعل هو ان كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الالهية
 والكمالات الانسانية على راي الفلاس والما هي الكمال بالفعل لا لان في القوة موصفا بالفعل بام كمال
 اليها وهذه القضية لا يمتنع سبق القوة بل كنهها تصورا وفرضها وهو غير متصور في مفهوم الكمال كونه لا تبا حاصل
 كنه ليس يعتبر بهنا اذ لا يجب ان يكون المحرك لا يتوحيها وانه اي ذلك الامر الذي هو المحرك هو
 المحرك الى حصوله يمكن آخر وهو الحصول في المسمى مثلا فلهذا يمكن الاخر كالان اذا حصل بالفعل وذلك
 الامر الموقفي اليه وهو الحركة كما حصل كالاول بالقياس الى ذلك الممكن الذي ترتب عليه ويجب ان يكون ما
 بالقوة مادامت الحركة بانه بالفعل ثم انما اي المتحرك مادام محركا بالفعل فانه من الكمال الاول الذي
 هو الحركة بعد بالقوة فوالى ذلك الكمال الاول انما عينت لما هو بالقوة من وجهين احدهما كمال ذلك الكمال
 المترتب حال الحركة وبما ينشئ هو الكمال الاول وهو حقيقة ان الجسم او كانه في مكان مثلا او كنه حصوله في مكان
 آخر فلهذا كماله ان كان الحصول في المكان الثاني والحال ان التوجه اليه وكل ما هو يمكن الحصول فانه اذا
 حصل كان كمالا لكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمالا لان التوجه مقدم على الحصول لا محالة
 فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمالا اول للجسم الذي يجب ان يكون الحصول
 بالقوة في كمال الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فانه من مرتبة من القوة فالحركة حادد
 الكمالات كما صير احدهما منها من حيث ان حقيقتها هي الالهية لا غير الواسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك
 مطلوب يمكن الحصول غير حاصل معها بالفعل لكون الثاني ما هو اليه ليس من سائر الكمالات بهذه
 الصفة وما عاينها من ان يكون في منها بالقوة فان المحرك انما يكون محركا اذا لم يصل الى المقصد
 فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شي بالقوة فهو الحركة مستمرة
 لان يكون عليها حال تصاد بها شتلا على قوتس قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود
 بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمتركة لا تتأدت من الحركة فيسقط القطع والحركة بمنى المتوسط فان

فان كان
 التوجه
 الى المقصد
 فانه اذا
 حصل اليه
 فقد انقطعت
 حركته

الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المستقر واذا وصل اليه لم يتحرك حركة اصلا والاعتراف الاخرى فيها تماثل
 فيها فان الحركة بمعنى الطول حال اتصال المحرك بها يكون بعض اجزاها بالوقت وبعضها بالفضل فالقول في الفعل
 في ذات شي واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بها بل هي
 الى حدود المسافة التي تليها عن ذاتها عارضة لها كما يستطلع عليه فقد اكتشف ان الحركة كمال
 المذكور للجسم الذي هو بالوقت في ذلك الكمال وفيما ساقى اليه ذلك المكان عارضة وبقيت الاولوية في الكمال
 الثانية وبعد الحيز المتعلق بالاول في تلك الكالات الاول في الاطلاق في الصور النوعية لا انواع الجسم
 والصور الجسمية للخلق فانها كالات اول لما هو بالوقت كذا في هذه الحيزية بالمتعلق لان حصل في الانواع
 الجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور واما من اجزائها ما يتبعها بخلاف الحركة فانها كالات اول من هذه
 الحيزية فقط وذلك لان الحركة في الحيزية من الكالات الثانية باليسر في الصور النوعية والحيزية واما
 انصفت بالاولوية لاستلزامها ترتيب كمال في عليها يجب كونه بالوقت معها في اول باليسر في
 ذلك الكمال وكونه بالوقت معها لا مطلقا وكونه اي كونه المحرك بالوقت انما هو عارضا من المحرك
 ذلك العارضا هو الكمال في المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة انما هي المحرك موصوف بالوقت
 باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل في ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوع فلا يصح ان يقال بالوقت
 ويراد ان محل الحركة بالوقت في ذاته لانه اذا كان بالوقت في ذاته لم تصور انصاف بالحركة فقولنا بالوقت
 معناه لما هو بالوقت في شي من عوارضه في ذاته والاي وان لم يرد به هذا المعنى فقولنا بالحركة كالات
 ذاته وصورته انصافا كان كالات الجيب حركة والمقصود ان لم يرد كونه بالوقت في عارضا بل اراد
 كونه بالوقت في ذاته لم يصح لا ليس بالوقت في ذاته بل بالفعل فذلك اي طان كونه بالوقت انما هو باعتبار
 عارض اعتبار الحيزية اذ لو اراد كونه بالوقت في ذاته كما يبادر من العارضة لم يكن الاعتبار بالحيزية معني واصل
 ما ذكره ان هذا الحيزية عند ان الوقت بحسب العارضة دون الذات وذلك لاساني كونه اجزا عارضا
 قال المص في انطباق هذا الحيزية على الحركة المستبذرة الاولى باليد على دعمه فلو اذ لم يتغير لها الا بالوقت
 فليس هناك كالات اول هو الحركة وانما هو الوصول الى المستقر ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع
 اعتبر كالات دون بالبعد كانت الحركة كالات اول باليسر الى ذلك الوضع لانها ليست
 بحسب الوجود في الواقع فيكون غير ما اذا اعتبر من الحدود واهتم في انصاف بالحركة وحصل ذلك
 فنتيجه للحركة كالات باليد عليه ولا يبرهن ان المبادر من التعريف ان يكون الحركة كالات اول بحسب نفس الامر لا يوجد
 اليوم فقط وفي الخلف ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التعريف
 كالات الجسم تحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فلما لا تصور في الاوقات من الكمال
 وقد اوجب عند بان ما اورد به دل على تصور ما اورد به بالتقدير في تصور الاجسام لا على تصور حيزيتها

واما الذي ذكره العلم ولا يتابعه في تحديد الحركة قريب مما قاله قداما ومع من انها خرج من القوة الى الفعل
 اما ان يكون دفعا ولا دفعا والاني هو المسمى بالحركة فحينئذ الحركة متحركة او اكصول او اخرج وخرج
 من القوة الى الفعل اما سير السيرة الاولى دفعة بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لا فائدة
 تصور الحركة كالات متحركة في عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع في زمان بعد زمان بل يتولد هو
 وقوع الشيء في آن بعد ان فسدت تصور التدريج على تصور ان المتوقف تصور على تصور الزمان لا
 طرفه وكذا سيرة السيرة المتحركة في التدريج والصور الا لا دفعة متوقفة على تصور الدفعة وهي عبارة عن
 اكصول في آن فلا امور الوافدة في تعريف الحركة ونسبها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة
 فالتعريف دوري والي هذا ما يقول ففتح في تعريف التدريج الزمان وهو تعريف في مقدار
 للحركة فليعلم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة والادفعية
 والتدريج وسيرة السيرة تصوراته اولية لا غائية احسن عليها واما الا ان الزمان فيها سببان لهذه الامور
 في الوجود لانه في الصور فبان تعريف حيزية الحركة بهذه الامور الاولوية تصور كمال الحركة مع ذلك لان
 والزمان الذي في سببها هذه الامور في الوجود وقال في اجواب حسن وتوهم بالتدريج معناه وقع
 الاخر من سبل الصور البارزة بالهوايه فانه اسأل دفتي ولا سمعته في حركته بل لو وافد في الحقيقة
 ذهب ارسطو الى ان الحركة كالات بالمتحرك في اللفظ لبعض الاول التوجه الى المقصود والوقت وصفه
 بها يكون الجسم اذ هو مستطاب من المبدأ المتشبه للذات في هذه ولا يكون في حيز من الاجزاء الواقعة في المبدأ
 والمتشبه اي كالات في كل آن في حيز آخر وبهي الحركة بمعنى التوسط وقد تعتبر فيها بانها كون الجسم
 بحيث اي حيز من حدود المسافة من كالات في وقت ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا
 وانها كون الجسم فها من المبدأ المتشبه بحيث اي آن من كالات في ذلك الا ان حالها في ان
 محيطا به والاعراض ان تصور الآن والقبل والبعيد يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور
 الحركة فليعلم الدور ودوران هذه الامور جملته في حيزها الى حيزها كالات باليد وسواء في الحركة بهذا المعنى
 امر موجود في الخارج فاما في علم مبادر الحيز ان للحركة حالة مخصوصة ليست باليد ولا في المستقر
 بل في ما بينهما مستقر من اول المسافة الى آخرها فان هذه الحالة موجودة في استمرار الى المستقر واصلها
 نسب الحركة الى حدود المسافة كما عرفت فها اعتبار ذاتها استمرارا وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود
 سالنوا اسلم استمرارا وسيلانها متعلق في الخيال اذ اعمد اغتراف هو الحركة بمعنى الشغل كما قال
 الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه اعمد ولا وجود للكميات في الخارج فاذن الحركة
 الموجودة هي اكصول في حيز معين وذلك اكصول اعمد في امتداد المسافة الذي يتركب من
 فيكون الحركة مركبة من امور آتية الوجود متصلة فليعلم تركب المسافة من اجزاء لا يتوحد وسواء في عدم

والواجب على الجواز في جملته ان يكون في ذلك حيزا
 والاضطراب في حيز من حيز الامور لا في حيزها
 فان الامور في حيزها على الامور

السكون هو عدم الحركة عما يشاهد ان يتحرك فعدم الحركة عاين حشانه الحركة لا يكون مسكونا فالموصوف بهذا لا يكون متحركا وكذا كذا تتحركا

قلت الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن وسنتر بستره الرمان على منتهى انه موجود في كل آن موصوف
في ذلك الزمان كالياس الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي خمسة بوجدة الموضوع والزمان
وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمهيأ كما حصل لموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد
فاذا فرض في المسافة حدود معينة فموصول للحركة في واحد منها فرض ذلك التوسط ان صار حصوله
ذلك الوسط ووصول الى ذلك الحد وذا الزمان على ذلك الشخص عارض له فاذا اخرج الجسم عن ذلك الحد فعد
عنه عارض من عوارض وانه الشخص وحصل عارض آخر ثم ان عاقبة هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض
ثالث من عارضين متعاقبين لا تصور الاصل في الوسط في المسافة واذا انشعب في المسافة الى العوارض ايضا
وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط سابق الاستمرار اي استمرار الحركة في جزء واحد سواء كان
مستقلا او مستقلا اليه اما سابقا لاول قطارها واما سابقا لثاني قطارها فانه لا يستمر بعد المبدأ في جزء كان
حاصلا في المنهي لا متوسطا بينه وبين المبدأ فيكون الحركة عند السكون في الجزء المستقل عنه وليكون في
الجزء المستقل اليه ايضا بخلاف من حده اي الحركة تكون في الجزء الثاني فاما اذا اجعلت في الحركة في الجزء الثاني
كانت مضادة للسكون في المستقل عنه وذلك السكون في المستقل اليه كما هو اعلم ان بناء اي مبنى مذكر من الحركة
بمعنى التوسط ووجدنا في الخارج ايضا الاجازة في انفسها وعدم تاصيلها الى امور لا تقسم اصلا بناء
على سبيل الجزء الذي لا يتحرك وسنقف القول فيه ذلك لان الجسم اذا كان حركيا من اجزاء لا افرا
فان حرك لم يكن هناك حركة واحدة وحرك واحد هناك حركات وحركات بعد ذلك اجزاء فالحركة
الواحدة هو الجزء الواحد واذا كانت المسافة حركية من تلك الاجزاء وفرضنا ان جوهر واحد متحرك
من جوهر الى جوهر آخر متصل به فعد حصل الحركة قطعاً وليس هناك توسط من المبدأ والمهيأ بل ليس هناك
الا يكون في الجزء الاول وليس كذلك قطعاً والكون في الجزء الثاني وهو الحركة المعروفة بالكون الاول في الجزء
الثاني واما اذا اقبل في مسامحة الجوهر الزود وتركب الجسم من فاجم اذا اقبل من مكان الى اخر فلا بد ان يكون فيها
امتداد فقس في جزء الحركة المسافة فالحركة الاول مبدأ تلك المسافة والكان الثاني منها او تلك المسافة
يكن ان فرض فيها حدود معينة في امتداد الحركة والمسافة قطعاً كاشاً وخطوطاً او سطوحاً ولا يمكن فيها
مسالية والكانت المسافة حركية من اجزاء لا يتحرك في المبدأ والمهيأ وبالقول ذلك في فالحركة فيها في المبدأ
ومنها حالة خصوصية شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الاناث المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها
مسالية كل آن فرض معين منها زمان يمكن ان فرض في آثاها اخر المعنى الثاني في الحركة هو الامتداد المستند
اول المسافة الى اخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها في التوسط كالحركة وجودها في الاعيان اذ
عند الحصول في الحركة الثاني من المسافة نطل نسبتها الى نسبة الحركة والا فلو ان نطل نسبتها الى نسبة الحركة
الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأ الى متهيا وبعبارة اخرى فالحركة بالمصل الى

المنتهي لم يوجد الحركة بما هما واد ا وصل فعد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان طلت اذا
وصل الى المنهي فالحركة اصعب حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شئ من اجزائه
حصول الشئ الواحد في نفسه على سبيل التدرج غير معقول لان كما حصل في الجزء الاول من الزمان فلا بد
ان يكون متايراً لما حصل في الجزء الثاني لا مناع ان يكون الموجود عين الممدوم فيكون هناك اشياء متعاقبة
متعاقبة لا متصل بعضها ببعض ايضا لا حقيقيا لا مناع ان متصل الممدوم بالموجود وكذا يكون كل واحد
منها حاصلا فعد لا تدرج بالظواهر للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الزمن فانه لما رسم
نسبة اي نسبة الحركة الى الجزء الثاني الذي ادرك في الحال قبل ان يزول فبقيته الى الجزء الاول
تركه عداي عن الحال يحمل امر ممتد يعني ان للحركة نسبة الى المكان الذي تركه وسببه الى المكان الذي
ادركه فاذا رسمت في الحال صورة كونه في المكان الاول قبل زوالها عن الحال رسمت في صورة
كونه في المكان الاول فعد اجتمعت الصورتان في الحال فيشعر الزمن بالصورتين معا على انها شئ واحد
ممتد كالحاصل من القطر المأزود والسطح المدارة امر ممتد في الحركة فالحركة حركي لذلك خطا وداره
كأمر ممتد حركي في مباحث اعطاء الحركي وان لم يكن الحركة بمعنى القطع حركية مثلها لان اجتماع الصورتين
انما هو في الحال في الحركي الممتد واسم من هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها
ان قبولها للزيادة والتقصان والتعدد والاقسام لا يجمع ان يكون شي امر او مهيأ لان قبولها لتعدد
الامور انما هو بحسب التوسط فان الامر الممتد الموصوف بتعدد بها قطعاً فلا يتم دليل بآيات الزمان وكذا
الامان العدة في ابيارة قوله للزيادة والتقصان والتعدد والاقسام كما هو يجوز ان يكون قوله لها في
التوسط صط وذلك لا يمنع كونه امر او مهيأ واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المتأخر
فاذا لم يكن لهذه الحركة حدود لم يكن لعددتها ايضا وجود فكون هذا معارضا لادله وجوده فلا يربط عليها
مدلولها وسوال المراتب عدم تاهها وقد سلف ما في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان
امر لا تقسم فذا امتداد المسافة في الخارج زمان في الحال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع
اليه المقصود الثالث فاما في الحركة من المقولات عند عدم ذنب تاجه الى ان معنى وقوع
الحركة في مورد موافق تلك المقولة مع بيانها بيننا في غير من حال الى حال على سبيل التدرج فكون تلك
المقولة هي الموضوع الحقيق لتلك الحركة سواء قلنا ان الاجزاء التي هي موضوع تلك المقولة موصوف
بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل البيع او لم نقل وهو بطلان التعدد مثلا ليس هو ان ذات السواد
شبه لان ذلك السواد ان عدم عند الاستداد فليس فيه امتداد قطعاً وان سببه ولم يحدث حقيقة
راية فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة رايدة فلا تبدل ولا اسداد ولا حركي في ذات
السواد بل في صفة الحركي فلا فذ ذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مورد موافق تلك المقولة

جبر تلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قارر ما هو سبيل وكذا الحال في الكيف والوضع لئلا
 من حيثين من هذه الاجسام هو ان يكون الحركة من كل الجسم وسواها لا تملك الحركة
 الا في الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا يمكن ان يتغير من حيثين المتغير والمتبدل لان المتبدل حاله
 اضيق والمتبدل ليس كذلك فاما ان المتبدل في الحركة هذه المتولات لم يكن في شيئا منها المتبدل الواسع
 فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يحرك من نوع تلك المتولات الى نوع آخر منها او من
 الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المتولات التي تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاول ان الكيف وهو
 وقوع الحركة في فرد او في اربعة لان الحركة في الكيف لا يطرأ الا زيادة او نقصان والاول ان يكون في تمام
 اولاد الثاني ان يكون في اتصال شي اولاد الاول المتصل وهو ان ياتي جسم من غير ان يتغير الجسم
 ويحدث بدل على ثبوت ان الما اذا اتحد صغر حجمه واذا اذاب عاد الى حجمه الاول فحين اي ظاهر كسوف
 ان لم يكن الفصل غير صغر حجمه ثم عاد ذلك الجوز او ما يسمونه بالبرجس عاد هو الى حجمه الاول بل صغر
 بلا اتصال ثم اذا اذابا انضمام حجمه المتصل والكثافة فيه وايضا فالعارة والصفة الراس
 كسب على الماء فلا يدخلها اصلا فاما صغر صغرها وسد راسها بالاصبع بحيث لا تتصل ببرج
 سوار من خارج ثم كسب عليه وتطبا وهذا الطريق يملكون الرشايات الطويلة للاعانة والصفة المتأخذ
 حدا بالورد وذلك الدخول لم يحدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك
 الخارج فاما لا يتغير على راسه لان المس اخرج بعض الهواء واحدا في الهواء الباقي كالحل في كسبه
 بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء المتصل البرد الذي في الماء كاشا صغر
 حجمه او عاد بطبيعته مقدار الذي كان له قبل المص فدخل في ذلك الزجاج الماء ضرورة اتساع
 الخلاء في شئها المتصل والكثافة معا ايضا فهذا الذي ذكرناه في ايات المتصل على وسبب
 وحقيقة ولا يند العلم بطله والمالية اي لمية انما لم يحدث كما ستعرفه فوان الهيدرو ليس في ذات
 مقدار ولا مقدار له في حد ذاته كالسبب الى المتأدير كلها على سواها قد يكون الهيدرو في بعض
 كافي الصامر فباللغادر المتخذ متوار ذلك المتأدير عليها بحسب ما بعد من الاسباب الخارجة عن ذاتها
 لذلك الوارد عليها من تلك المتأدير المتخذ فادالورد عليها مقدارا كما كان لها بابت المتصل واذا
 ورد ما هو اصغر منه من الكثافة ولا يلزم من كون الهيدرو لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكيف ذلك
 اي يكون كل الاجسام بحيث سوار على اللغادر المتخذ على سبيل المتبدل لجزان كتحقق البعض من الاجسام
 بمقدار معين لا يتعداه اليه لاسباب متفصلة تقتضي اختصاصا بذلك المقدار وحقن البعض
 معن لان مادته لا تتقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو ابره في الافلاك فان كل واحد منها لا يملك
 في اكتنقه لمادة الاخر وكل مادة منها لا تتقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم والكان القول بان مادة كل

لا يتقبل الا مقدارا معيناً في القول بان الهيدرو لا مقدار لها في ذاتها وكان كذلك تساوت نسبتها الى المتأدير
 كلها عدل عن ذلك يقولون بان كل هذا الذي ذكرناه من حال الهيدرو مع المتصل والكثافة واللازم من حقيقة اي
 تحقق المعنى من الارض حتى يثبت ثبوت المتصل والكثافة في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المعنى مانع من تحقق
 الارض كالصور النوع في الاجسام العنكبوتية فان كل واحد منها يتصل لوجهها اسفلها واحصا صها بمقدار معين
 وكما هو في الاجسام الصغرية فان الجوز اذا دام جز يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كل احدى الاصول
 ان صغرت بمقدار الكل ولا يجوز الاتصال في اجزاء تلك عند عدم خلاف التما صغرته عليهم كجزان يكون
 قطره من البرجس الى اتصالها عند فابل لمقدار كلية البرجس الى الكثافة وهو عند المتصل في نفسه اذ انما
 حجم الجسم من غير ان يفصل عن جزه وقد مر ما دل على ائنه وليته واعلم انما اي المتصل والكثافة المذكور
 في الحركة الكلية غير الشاس وهو ان يتا بعد الاجزاء بعضها عن بعض ويدخلها الهواء او جسم اخر
 المتدخلس في غير الاندماج وهو صغره فوان تتارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها فائتها
 من الحجم الثوب كالنظن المتلفون بغيره وان كان طلق عليها الاكم اي طلق المتصل على الانشاس
 اسم الكثافة على الاندماج باسمه الكلف فان من اي الانشاس الاندماج من متوله الوصف فان الاجزاء
 بسبب حركتها الى التباعد او العار ب كصلها بمعية باعبار نسب بعضها الى بعض وقد يطل اسم
 المتصل على الرق اي رة القوام واسم الكثافة على الخانة وهو اي المذكور اعني المتصل والكثافة بمعنى
 الرق والخانة من باب الكيف فكل واحد منها كانه من ان منها من متولي الكيف والوضع واحد
 منها حركه من متول الكيف والوضع وهو انما هو من اجسام غاصم اليه ويدخل في جميع الاقطار
 بطبيعة خلاف الشمس والورم اما السمن فانه على اقل ليس في جميع الاقطار اذ لا تزداد به الطول الا في
 فليس في نسبة طبيعة الورد الرابع الدبول ومركبه اي عكس النمو فواستقام حجم الجسم بسبب ما يتصل
 في جميع الاقطار على سببه طبيعة قال الامام الرازي قد شبه النمو والذبول بالسمن والذوال والنق ان
 الواقع في النمو قد سمى كان الممر ايد في النمو قد بزل وكيفية ان الزيادة اذا حدثت المنا في
 الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وبسبب طبيعتها وادخلت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار
 على سببه واحدة من سببه طبيعة النوع فذلك في النمو والاشع اذا صار سميما فان اجزاء الاصلية
 قد جنت وصلت فلا تنوي التدا على توحيها والنمو فيها فذلك لا يحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة
 فلا يكون ممسكا كن لحم محرك الى الزيادة فيكون ذلك نمو في الجسم الا ان اسم النمو مخصوص بالاعضاء
 الاصلية قال المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكلية وهو بعيد عدي فان الاجزاء الاصلية
 في المصدي فان كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم يحرك كل واحد منها في ائنه ووجه
 او كيفية ليس حركه في الكيف وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية را مقدارا عند النمو على ما كانت عليه قبل

النمو

[illegible]

ذلك ضرورة دخول البخار الزايد في مفاصلها ونسبها وما بعض معدله عند الدبول فكانت طريقه انكار
 هذه الحكمة اولها ان كان اتصال الزايد بعد المداخذ بالاصليه على وجه نصير المجموع متصلا واحدا
 منه فالصواب ما قاله الحبيب والا فالقول بما قاله الامام واعلم انه اذا اخذ المود والنول من الحركه
 الكليه فالوجه ان بعد التماس والبراز منها ايضا الباقية من المتولات التي تقع فيها الحركه الخفيفه وتسمى الحركه
 فيجب الاصطلاح استحسانا كما تشود العنق وتسمى الممارضا استقل الجسم من كينه الى اخرى على سبيل
 المدرج فلما بد منها من امرين احدهما استقال الجسم من كينه الى اخرى وانتهما ان لا يكون ذلك الاستقال قد
 بل تدريجا ومن الناس من اكر ذلك اي الاستقال الجسم من كينه الى اخرى فكاكر عنده لاصير باردا
 لا البار دحارا ورغم ان ذلك الذي يدرك من اعطال احدهما الالاخر يشهد ان الجسم ليس مجردا
 في الكينه بل هو مكون واستقرار لاجزاء كانت متصنفه بالصفه الاولى كالبرود مثلا وبرود وظهور
 لاجزاء كانت متصنفه بالصفه الاخرى كالحراة مثلا وما هي هذه ان العنان من الالاخر العنق
 بالصفه الاولى المتصنفه بالصفه الاخرى موجه وان فيه اي في ذلك الجسم والاما ان ما نرى منها الى مركب
 الاجزاء خمس بها وكيفيتها وما كمن منها لا خمس بها وكيفيتها ومولاه اعني اصحاب الكون والبرود
 زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما يوسط حركه كل جسم فانه محلط من جميع الطبائع المختلفه لكنه يسمى
 باسم الغالب الظاهر فاذا العنق ما كمن العنق على من جفش ما كان متولوا فخره فخره برود ذلك المتغلب
 من الكون وكما دل تناوهم العنق حتى نظروا وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والاضداد
 وانه القول بانه والاك كانت الاجزاء الحارته كاعنه في الماء الباردة حاديل وفي الحما ايضا وبه
 المملان ومع ذلك فبطلان دعوائهم من كون الاجزاء الحارته في الماء البارد دفن داخلية
 فيه كان كبح ان كمن كره اي كمرابطه او مل بروده بحيث يدرك صاحب اليد الساعات وموتها اذ يأكده
 باطنه ارد من ظاهره والعنق فان شرا اذا صار مملان كبريت صر كله نارا مشايد وعلم بالضرورة ان
 ذلك الذي مشايد فخر من النار كله كمن كما مشايد كفت واو كان في ذلك الحقل صغر من كبح الاجزاء
 الحارته لاجزائه فوجب ان يكون حدوث النار بطريق الكون دون البرود من الكون واذ صر جسام من
 العالمين باكملها الى ان الحار مثلا او امار باردا فقد صار الاجزاء الحارته ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا
 بدخول اجزائه من فخر من خارج ومنهم من قال مصلح بعض اجزائه باردا وتخلط بالاجزاء الحارته فخره العنق
 متفرقون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطله كالاسمه على في فطنه فخره مع حال
 الاجسام من كينه الى اخرى والمان ذلك الاستحالة بالمدرج فكانهم قنعوا به بالخس من اتصال النار الى
 لغير اسمه النار من كبح المتولات الوضع كمرابطه الكين على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركه عن مكان
 مكان ليكون حركه اخرى ولكن يتبدل بها صفه لا يغيرها نسبة اجزاء الى امور خارج عنه اما حارة واما

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

[illegible]



الموقف الرابع

کتابخانه

[illegible]

الاجزاء الکرہ اوحد دو گانہ المضلعہ المربع والمکعب الکرہ و من انہم خطہ بر سنجہ واحد و کلا

Handwritten text in Urdu script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

[illegible]

مولا ادا حسن
لانا عطف
ع لانا عطف
لانا عطف
ع لانا عطف

إلى السطح
ليس

القودرة الودعة
 وجوده بالقدرة
 دون منه
 القودرة الودعة
 وجوده بالقدرة
 دون منه
 القودرة الودعة
 وجوده بالقدرة
 دون منه

سأله مجله می نویسد و تقسیم بقوله باعبا ما در کتاب

فكون
فلما

السلام

فہر علی

22

واینها

الوهم

1947

الاعراض

وهلنا طولنا بنشر او عرضنا بنشر حملنا طولنا ازاغا وعرضنا الصبيح مثلا فنقد ال منها ما كان فيها من
 الابعاد وحسنها ما فيه بجهتها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لانه للجسم صاقل لان تعرفها الجسم هذا
 الذي ذكره في الشبهة ثانيا منهم على ان الابعاد المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا تفصل فيه بالفعل
 واما على الجواب فكل جسم من اجسامه متصلا ومزمت المجزأة فيكون في الشبهة في العلم من علم نزل عنها قد كان
 بل انشئت الاجزاء للوجوده فانه من طول الى عرض وبالعكس ونقول ان الابعاد الطول والعرض ليس يمكن
 ان تعرض فيه طول وعرض وعرف في حال الجسم المتقسم والمراد بقوله الشبهة والافق في الشبهة بالفعل وح
 يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندرج عند التباد الذي اوردوه عليه ثم اخذت المجزأة بعد انما علم على ذلك
 احدا في اقل تركب من اجسامه لانه في الطول والاعراض الجسم المتقسم في اجزائه متساوية وسواء في تركب
 وابطالها ايضا وقال الجاني في الجسيم وتحصل من ثمانية ابعاد لان اجزائها في ذلك ان موضع من اجزائها
 الطول ويوضع من اجزائها على جهة يحصل العرض ويوضع ابعاده اخرى في جهتها فيكون الابعاد لا في يحصل
 العرض وقال العلافي يحصل الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 من ابعاده لانه في موضع من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 جميع التعاد في ثمانية ابعاد من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 او من ثمانية ابعاد من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 والجسم عندهم في اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 البلية فيكون في اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 الصالحية من المعزلة في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 باطل في الاصل الاول في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 بالملانة على ان في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 في اجسام من جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 وليس في هذه الاقوال اية على ذلك المقصود الثاني ليس الجسم مجموع اجزاء فلهذا لا ينقسم
 والحد من المعزلة فانها في اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 سواء كان واحدا او متعددا بالثبات في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 مجموع اجزاء وحدها في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 بنسبها لا يكون فلما ينقسم الى اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 من حيث هو كل واحد من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 مقتر الاضاق فلو كان مركبا من الاضاق فكل واحد من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم

والطول والعرض
 والعرض امورا
 موجوده بل موجوده

في
 في
 في

في
 في
 في

مما
 ولد

في
 في
 في

في
 في
 في

في
 في

ان يكون الجسم الفرد من اجسامه فلا يكون جوهرا فيكون في اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 ضم ما لا ينقسم الى اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لا تسير في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 الاعراض والاجسام كالنار والماء والهواء مخلقة بالضرورة فليس للاجسام عوارض من جواهر مولدة
 والا كانت مما لم يخلق من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 وما ذكر من سائر الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على ما قلنا في الحقيقة فلو كان ان يكون تلك الصفات
 اعراضا مشتركة من خاصتها المتخالفة فلا حاجة بنا الى حيل الاعراض في حيل الجواهر ولذلك
 اي ولعدم دخولها فيها عندنا فلما ان الاعراض لا هي والجواهر لا هي فليس في الاعراض عوارض على ان
 يمكن ان يحصل معارضتها في حال الاعراض غير اضافة فلا يكون داعيا في الجواهر لانه لا يضاف اليها
 يستلزم انشاء الكل واعلم انه لا يخص من غير الجواهر الا افراد وعالمها في الحقيقة كالا عادة
 فاطمة والكر المعزلة عن حيل الاعراض اذ في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 الى ذلك الجواهر لو كانت مولدة من الجواهر المتجانسة وحدها كانت الاجسام كلها متجانسة في الحقيقة
 باطل بالضرورة واما النظام والتجانس لان الجواهر اذا كانت في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 الاعراض وجد الجسم في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 احدهما في الاصل كالمصنف في المقصود الثاني ليس الجسم مجموع اجزاء فلهذا لا ينقسم
 فلا سببان لاجزاء الجسم في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 كمالا في الابعاد والاعراض في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 فانه ان الابعاد التي يمكن فرضها في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 فالاحتمالات المتعددة في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 جهود المكملين وسواء القول بركب من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 لوجوده عن غير طريق منها في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 لو كانت الاقوال صحيحة اي قابلة للاقسام ولو فرضنا لم يكن الاقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن
 الابعاد التي يمكن فرضها موجودة باسرها بالفعل وسواء القول بركب من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 الانقسامات حاصلة بالفعل وسواء القول بركب من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم
 كل ما ليس حاصل بالفعل من الانقسام فليس يمكن القول بركب من اجزائه في جهتها فيكون الجسم من ثمانية ابعاد لان موضع ثمانية ابعاد في جهتها فيكون الجسم

في
 في

في
 في

في
 في

منه في الخيال منطبق على المساحة منقسم مثلما الى اربعة الانقسام على خط اسفل الانعام الى الوجه الثالث برسم
 اقليدس في الشكل الخامس عشر من كتاب الاصول على وجود زاوية في احدى الزوايا او في
 ما يحصل من قسمة خط مستقيم بخط دوائر هي انفسه اذ انقسمت لم تكن اصف الزوايا ولا صعود الراوي
 الى انفسه الايات اجرت لان تلك الراوية ان كانت كجوهها كانت جواهر وان كانت عرضا فلا بد لها
 من كل موجود غير منقسم والجواب عن البرهان في كتابه هو ان الراوية الحادة الحادة من جذبة الراوية
 والخط المماس للخطون كل راوية حادة منقسم الخطين انهما اصغر من جميع اجزاء الوجه الرابع
 نعرض لوجه حقيقة غاس سطح مستويا جسيما لا يمكن ان يكون له سطح المثلثون في مقامها ضرورية
 على تقدير انشاء الجواهر كما هو من غير انقسم قسمة المماس بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة واحدة
 فهو خطأ وفي كثر معنى في جهتين فهو سطح ولا ينطبق اي ملاءمة ان يلاءم المماس من الكثرة على السطح
 المستوي فهو مستوي سواء كان خطا او سطحا فلا يكون للكرة المفرودة منقسمة كمنحنيات لان وجود على
 محيطها خط مستقيم و سطح مستويا ضرورية في بعض ان يكون باه المماس منها ابرار غير منقسمة بغير
 تدعيمها على السطح المستوي بحيث ياتى جميع اجزائها فيكون مع الاخرى في تلك الكثرة ومن ذلك السطح المستوي
 فكله الحال في الاجزاء التي في اعلاها وسوالمسطح اجابته كمنحنيات عن ذلك بان الكثرة اذا كانت على السطح على
 نقطة فانها المماس على نقطة اخرى الا ان منقسم في زمان منقسم ثم ان السطح الاخر لم يبق عاوده كالأول
 مشددا بها والا كانت منطبقه عليها اذ لا يمكن ان يتصور انضال لمن امرين غير منقسمين الا بطريق الاطلاق
 منها انكسرتا فلا بد ان يكون من المنقسمين خط وكذا الحال في سائر النقط التي تقع بها المماس منها فلا
 يكون محيط الكثرة ولا السطح المستوي مكان من نقطة متناهية لا سال على اذ كانت تلك النقط من على السطح
 الاخرى لا بعد الحركة في حال الحركة لا بد من المماس على النقط الاولى كانت الكثرة ساكنة حال كونها متحركة وان
 كانت على نقطة متوسطة منها لم خلاف المقدور على ان تقبل الكلام ان تلك النقطة متوسطة فوجب ان يكون
 بين نقطتي المماس واسطة فندرك ان السطح لا يمكن ان يتناول المماس على النقط الاولى وان كان حاصله ان
 لكنها ما فيه في زمان حركة الدرجة المؤدية الى المماس على النقط الاخرى فمن ان حصول هذه المماس البادية روي
 المماس الاول ومكانه كل فاست على نقطة حصل في آن وبني زاما والباقي ذلك استمرار حركة الكثرة كما يظهر
 ذلك الجعل الصادق في حركة الدرجة فلا يلزم ما الى النقط والامات الوجه الخامس من خطا كما على
 خط وتبرأ الخط الاول على الخط الثاني فانما في الخط الثاني في رويده جميع اجزاء ذلك الخط المماس وعلية
 مركب من نقط متناهية وذلك السطح مركب من خطوط متناهية واجمرك من سطح مستوي وموالمسطح
 عليه ان المتحرك هو المتحرر بالرات ولا بد ان يكون منقسم في جميع الجهات كما سياتي في السطح والخط والنقط
 لا يكون للعرض فيكون يتصور حركة خط عرض على سطح مستوي لا يكون له انقسام الاجسام

له

فان كانت المماس

منه في الخيال منطبق على المساحة منقسم مثلما الى اربعة الانقسام على خط اسفل الانعام الى الوجه الثالث برسم
 اقليدس في الشكل الخامس عشر من كتاب الاصول على وجود زاوية في احدى الزوايا او في
 ما يحصل من قسمة خط مستقيم بخط دوائر هي انفسه اذ انقسمت لم تكن اصف الزوايا ولا صعود الراوي
 الى انفسه الايات اجرت لان تلك الراوية ان كانت كجوهها كانت جواهر وان كانت عرضا فلا بد لها
 من كل موجود غير منقسم والجواب عن البرهان في كتابه هو ان الراوية الحادة الحادة من جذبة الراوية
 والخط المماس للخطون كل راوية حادة منقسم الخطين انهما اصغر من جميع اجزاء الوجه الرابع
 نعرض لوجه حقيقة غاس سطح مستويا جسيما لا يمكن ان يكون له سطح المثلثون في مقامها ضرورية
 على تقدير انشاء الجواهر كما هو من غير انقسم قسمة المماس بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة واحدة
 فهو خطأ وفي كثر معنى في جهتين فهو سطح ولا ينطبق اي ملاءمة ان يلاءم المماس من الكثرة على السطح
 المستوي فهو مستوي سواء كان خطا او سطحا فلا يكون للكرة المفرودة منقسمة كمنحنيات لان وجود على
 محيطها خط مستقيم و سطح مستويا ضرورية في بعض ان يكون باه المماس منها ابرار غير منقسمة بغير
 تدعيمها على السطح المستوي بحيث ياتى جميع اجزائها فيكون مع الاخرى في تلك الكثرة ومن ذلك السطح المستوي
 فكله الحال في الاجزاء التي في اعلاها وسوالمسطح اجابته كمنحنيات عن ذلك بان الكثرة اذا كانت على السطح على
 نقطة فانها المماس على نقطة اخرى الا ان منقسم في زمان منقسم ثم ان السطح الاخر لم يبق عاوده كالأول
 مشددا بها والا كانت منطبقه عليها اذ لا يمكن ان يتصور انضال لمن امرين غير منقسمين الا بطريق الاطلاق
 منها انكسرتا فلا بد ان يكون من المنقسمين خط وكذا الحال في سائر النقط التي تقع بها المماس منها فلا
 يكون محيط الكثرة ولا السطح المستوي مكان من نقطة متناهية لا سال على اذ كانت تلك النقط من على السطح
 الاخرى لا بعد الحركة في حال الحركة لا بد من المماس على النقط الاولى كانت الكثرة ساكنة حال كونها متحركة وان
 كانت على نقطة متوسطة منها لم خلاف المقدور على ان تقبل الكلام ان تلك النقطة متوسطة فوجب ان يكون
 بين نقطتي المماس واسطة فندرك ان السطح لا يمكن ان يتناول المماس على النقط الاولى وان كان حاصله ان
 لكنها ما فيه في زمان حركة الدرجة المؤدية الى المماس على النقط الاخرى فمن ان حصول هذه المماس البادية روي
 المماس الاول ومكانه كل فاست على نقطة حصل في آن وبني زاما والباقي ذلك استمرار حركة الكثرة كما يظهر
 ذلك الجعل الصادق في حركة الدرجة فلا يلزم ما الى النقط والامات الوجه الخامس من خطا كما على
 خط وتبرأ الخط الاول على الخط الثاني فانما في الخط الثاني في رويده جميع اجزاء ذلك الخط المماس وعلية
 مركب من نقط متناهية وذلك السطح مركب من خطوط متناهية واجمرك من سطح مستوي وموالمسطح
 عليه ان المتحرك هو المتحرر بالرات ولا بد ان يكون منقسم في جميع الجهات كما سياتي في السطح والخط والنقط
 لا يكون للعرض فيكون يتصور حركة خط عرض على سطح مستوي لا يكون له انقسام الاجسام

الاجزاء

الى اجزاء لا يتحرك كان الانقسام في السماء واخذوا ذابها الى غير النهاية فكونوا اجزاء وهم المماس سواء لان اجزاء
 كل واحدة منها غير متساوية وسويت ويرد عليه ان المماس فيها وان كانت غير متساوية بالمعنى الذي
 الان تقادير لعمارة السماء ليست كمنادير اجزاء الكثرة فلا يمكن ان يكون السطح لولا الاجزاء وانما قسم
 الجسم كله كان يمكن ان ينقسم الى اصحاح غير متساوية فبذلك الصفايح وجبال الارض ومنه وجود
 السماوات وتفضل عليها بالانقسام في ارضه وروى البطالان وروى هذا ما عرفت من معنى الانقسام
 والاصحاح فخرج جميع الاقسام الى النقط وجوبها في فرض ايضا لكل النقط بعض ذلك الذي ذكرناه من
 المكملين على ايات الجواهر وتركيب الجسم منه وان كان يمكن ان يكون اجزاء غير متساوية للنصف والاصحاح
 طائفة بالحق فارجع انت الى ايضا في الاجزاء التي ذكرنا في المقصود في كتابنا في الجواهر
 على ان الجسم السطح واحد منقسم في نفسه قابل للتقسيم الى غير النهاية لا انه مركب اي ليس مركب من اجزاء
 لا يتحرك في اوج اربعة النوح الاول ما يتعلق بالحادة وذلك جهان الاول كل منجزات في غير
 يساه ضرورية وكذا سائر جهات السطح لم تتغير في جهات السطح بالرات بحيث ان يكون منقسم في جميع
 الجهات في حال وجوده الذي لا يتحرك في ذلك اوج والخط والسطح كجوه من منقسمين في كل جهة
 السطح والخط والسطح الفرصين فانه ليست متحركة بذاتها حتى يتصور لها جهات متضمنة لاجزائها
 الجسم الثاني اذا ذكرنا كمنقسم من اجزاء لا يتحرك في عالمها بالاشياء فان الوجه المماس من ذلك الوجه
 الذي لا يتحرك غير الوجه المماس الذي لا يتحرك ايضا ضروري فوجب ان يكون ذلك الوجه منقسم في
 عن يمين الوجهين ان اللازم منها تقديرات الاطراف ويجوز ان يكون لشي واحد غير منقسم في اية
 من اعراض حاله ودفعه في الجواهر بان الطرفين المتجاورين للهيمن واليسار مثلا ان كانا جوه من
 فمما جوه الذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل واحد كمنحنيات كون الاشارة
 الى احد من عرض الاشارة الى الاخر فليزمن ان يكون احاد في منقسمه من اجزاء في منقسمه في منقسمه
 واما ان يكونا حالين في جهتين متمازرتين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا ان يكون ح ان يفرق
 فيه شي غير شي كما شهد به البديهة النوح الثاني ما يتعلق بالمماس وهو ايضا وجها الاول لو ترك الجسم
 من اجزاء لا يتحرك فليست تلك الاجزاء اجزاء لا يتحرك من كونه اجزاء عاكسة للنضج سانه انه اذا ترك الجسم
 منها فلا بد لها من ان يكون منقسمه منقسمه متساوية والام يمكن من ان ترك منقسمه وجع فلا يمكن ان يكون
 من تلك الاجزاء وسطا الذي يجب ان يكون في المماس في المماس الوسط احد الطرفين غير ما في المماس الطرف
 الاخر اذ لو كانا متجهين لم يكن الوجها حادا للطرفين بل كانا متساويين فاذا كان الامر كذلك فينقسم
 للوسط مع كونه غير منقسم لا يمكن ان يكون ذلك في الوسط للطرفين حتى يلزم انقسام الجواهر الذي احل
 من تلك الاجزاء لا يمكن ان يتناول بطلانه ضروري فان بديهة العقل شاهدة بان للعرض بديهة ان يتناول

للمنصف

سها

لأنه

میکون

$$\frac{1}{6}$$

و به طنبا کف در الحاط بهال غلبه
 علمه و فلما در الحاط بهال غلبه
 العظمه در اعلی اهر آء
 الدائرة م

وہو اسطرح الطوری

مجلس العلماء
بمكة المكرمة
الجمعة ١٠ ربيع الأول ١٣٢٨

[illegible]

عمر طراز

26

٤٢

4

الحزب القليل

الملائكة ومواد لا تزال في حال من الاحوال فلا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه ويحل
 ايضا النفس المتدادات ومعلوم ليس جرم لا في عرض فلا يكون مقبولا للجسم بل عارضا فلا يلزم من زواله زوال
 الجسم كما اذا تحلل الجسم كالمسكال المتحلل المتأخر مع بقاء صورة الجسم عندها ومن غير ذلك لان الاتصال كما بينا
 الاتصال العرضي في الاتصال الجرمي لا يثبت مع الصورة الجرمية بل هو عرضي لا يثبت مع الصورة الجرمية بل هو عرضي
 اذا اقتصر على ان الجسم حامل للجسم المتصل وذو الجاز ان اتصال كل عامل لها صور الصورة الجرمية فلا يثبت
 الجسم جرمي فاما ما مضى من طاعت المولى فما ذكر من جواب السؤال وجوابه ان في هذا الجسم حامل للملك
 نفس جاز ان يخص من الجسم فاعلم صورة الجسم المتصل اتصاله بتوارد عليه اتصال واحدة واتصالان
 اقتران مادة لغز فانه غير معقول كما يرى وكذا يكون الواحد بالجسم واحدة واسهل اخرون على اذا
 ان لم ادر كيف يتحقق الما بينه وبين المواد السبعة معلوم المتأخر في الاحوال الطارئة على الجسم من الاتصال
 الاتصال المتأخر في علمه وتوارد على الهوات الشخصية فمادة يكون متغيرا واحدة اتصالا واحدة
 او كالمادة فذلك المتعلق هو العاقل بالجمعية للاتصال الاعضاء في موداد الهوات التي يحد بها الاتصال
 فاعلم بالضرورة ان الماد الذي في اجزاء على قدر كونه واحدا متصلا في نفسه اذا جعل في الكثران فذلك
 صورة الجسم المتصل الذي لم يكن منها متفصل اصلا حتى صار جسما واحدا متصلا في نفسه في كل شخص كان
 متصلا اتصالا واحدا وحصلت اشخاص من متصلات متعددة لم يمس وجوده في كل الهوات المتصلة
 على ذلك المتصور واما ان في العالمين موداد في مادة الاتصال واحدة للاتصال المتعددة في ذلك
 على ان الماد انا موداد ليس في هذه الاشخاص التي في الكثران في ذلك الشخص الذي كان في اجزاء كونه
 سائر الاشخاص من مباد لم يكن في تلك الاجزاء ولو كان ذلك في كل الهوات الشخصية لا يزال جرم واحد
 اخر في اشياء الاجزاء بالمرءة لا كان الامر كذلك بل كان شدة هذه الاشخاص كونه سائر الهوات لا شك ان
 الجسم المتصل الوحدان ليس قافيا لباي جرم لفرح ان يكون في نفسه متصلا ولا متفصلا ولا قافيا
 ولا كونه كما مر فيمكن انشاء هذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجسم المتصل لو كان قافيا موداد كان
 المتصور بعد الماد بالكلية وهذا الذي قد مر في امانات المولى هو مسئلة الاتصال لم يشرح في مسئلة الاتصال
 فقال في نفسه واما قالوا في امانات المولى الجسم له قوة وحصل ذلك لان كل جسم فهو من حيث جسمه موجوده
 بالفعل من حيث انه مستعد للاغراض كقوة متصفة بالقوة والبيد لا يكون كذلك لان الواحد من حيث
 واحد لا مضى قوة وفعل لا متاع اجتماعها فيه وهو مردود كقولنا ان يتصف الواحد بها بالشيء الى
 شئ من الممتنع اجتماعها بالشيء الى شيء واحد لا يري ان المولى موجود بالفعل بالضرورة المتعددة
 في القوة في بعضها فطعا وديا استعانوا في امانات المولى بالتحليل والمكافئة الجسمين فانه اذا لم يكن
 في الجسم امر مستعد بذاته حتى يتصور فيه قبوله للمقادير المتعددة المتعاضد او دياحجه وانما صفة من غير انضمام

شيئا له وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والفعل لا يحد الا
 انها لا يثبت مستلزمة مقدارها خصوصاً فاذ ان يكون شيء بالملك المتأخر المتحلل فلا يثبت وجوده ام لا
 والكون والسادس اي وديا استعانوا بها ايضا اذ لا بد منها من مظهر صورة وليس لغز في موداد
 وفناءه فاعلم ان المتصل في الكون والسادس والصورة النوعية كما ان كون العاقل لها خلعها ولبا
 هو الصورة الجسمية على ان اتصال وجود هذه الامور التي استعان بها من غير علم وجود المولى فيلزم الدور
 والمعتد عند الحكماء في ان المولى لها على قدر وجودها اما ان يكون لها حصول في الكون او لا يكون
 كان في انما حصوله فاما ان يكون ذلك حصول على سبيل الاستئصال في جسم ان المولى جسم لا ينفصل
 بالذات لئلا يكون جرم متماز في الكميات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا صورة الجسم ح سئل
 بها كيف علم فيها وايضا ان احاطت المولى الى محل لزم السكس والاكاة الجسم مستغنى عن محل لانها
 منها قافيا موداد في نفسه فانه في الجسم ما في الجرم لا جرم موداد لها موداد موداد والاكاة ان لم يكن لها
 حصول في الكون استئصالا ولا يتبعها فلا تحصل جسمها اختصاصا لانه لان مالا غير اصلها من غير
 محض لا يتعلق لا اختصاصا مع جرم فطعا وكيف يتصور حلول الجسم المهيضة بالذات في وقديان في الملام
 انها لو كانت في صورة بالشيء كانت في صورة الجسم فان غير الشيء بالشيء فذلك يكون باعبار طول الغز في نفسه
 يلزم من جرم المولى بالما استئصالا ان يكون جرم على سبيل مودادها في الجسم بل جاز ان يكون جرم على طول
 الجسم فيها فكون مودادها لا يصف لها وقد حال في ان المولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مكان
 جرم كما ذكرتم لزم من جعله تعقلها ولم يحج في سوت من مباد الى ريان واللازم ابطا فانا تعقل الجسم
 والاتصال المولى ويحتاج في امانات الى البرهان والجواب مع فصل حقيقة تعقل في ما ذكرتم انما يلزم اذا
 حصة الجسم معقولا بالكلية ويوم في المقصود **المهم** في نويات لم علم على وجود المولى احد
 امانات المولى لكل جسم واما اخذ الى هذه الاثبات اذ لم يكن في المولى علمها في امانات على سبيل الاتصال
 كما عرفنا لثبوتها الا على سبيل الاتصال والاتصال على تعقلها لعنصرات ولعل بعض الاجسام لا يتصلها كالتلك
 على ايمانهم بل لاسات المولى هذا من شأنه في حال في سبيل طبيعة الاتصال الى الصورة الجسم المتصلة في نفسها
 فجميع الجسم طبيعة واحدة فوعدة للشيء حقيقة اذا خالفت جميع لغز كان ذلك لاجل ان هذه حارة ومكسرة
 باردة وهذه لها طبيعة منفصلة وتلك لها طبيعة فكلها الى غير ذلك من الامور التي لم يكن الجسم من خارج فان الجسم
 امر موجود في الخارج والطبيعة فكلها مثلا مودادها قد انشأ هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية لانها
 في الوجود وحدها في الموداد فانه امر من الموداد في الخارج مالم يتصور في اية بان يكون خطا او سطحا مثلا
 فكلها كان اخلافا في الخارجيات دون الفصول كان طبيعة بوجهه ومقتضى الطبيعة فاذ ثبت ان اجزاء في اشياء

او لا يكون ذلك حصول على سبيل الاستئصال على كل حال
 انما يكون في صورة الجسم
 في الغز في الكون في الاجسام وقد مر في موداد

الجرمي المتأخر في ان علمه الاصل والاداة في الاستئصال
 في موداد الجسم قافيا لباي جرم في الكون في الاستئصال
 والاتصال قافيا لباي جرم في الكون في الاستئصال

کرم

لا يصح فيها من الهوى القبول والتمسك
بالنفس التي هي واحد فانها على الصورة م

وله الحكم بعدم

للصورة النوعية لا ذلك الا ان لم يكن متوقفا للجسم بل كان خارجا لازما عاردا للكم فلهذا
 ح الى امر اخر محض متداوله ونس قال الامام الرازي لذي يحصل لها بالليل سواها هذه اللوازم من
 الكسفات والايون وغيرها مستند الى كون موجود في الاجسام وانما ان تلك القوى باسار لوجود
 الجسم حتى يكون صور متوقفة ظاهرا لا قرب الظاهر عندنا انما من قبل الاوضاع وما ذكره من لزوم
 واداء عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصور النوعية يعين للجسم المشرك ولا للموسول والكم
 والمادة معه فلا بد من اشتداد الى صور لفرخص في ذلك اجابوا عن ذلك ان ميولات الافلاك تتكاثف
 بالمادة وكل واحد منها لا ينقل الى الصورة معينة وانما اختصاصها بصور المادة
 قبل هذه الصورة كانت مقصود بصور اخرى لاجلها استندت لسهولة الصورة اللاحقة ومكانه الى
 لا انما هي وح نقول لهم انهم لم يسمع بقاء صورهم بل انهم لم يسمع بقاء صورهم بل انهم لم يسمع
 نهايات بل هذا ايضا جائز لاجل حاجه الى ثبات الصور النوعية في العالم ذلك لا في الافلاك لان سوادها
 لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانهم لم يسمع بان حصة الارض لغيرها بل انما
 من اجزاءها امر محض مختص بها يستل على ثبات الصور النوعية ان الماء اذا سخن ثم ترك يعود
 بالطلع اذ اقيمه موجودا للكسفة بان يرد الماء الى الكسفة الاله بعدد والناظر قلنا ان في الجسم
 امر متوحد للكسفة فلا بد لكم من ان تزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورته نوعه على الالام
 فلك ونقول لم قلتم انكم تعود الماء الى الوجود ليس بفعل الناعل المحار على طبقه من العادة وهذا
 الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية مع ضعف لعدم صحة ادلة اصل كبره فروع كثره من المباحث المتعلقة
 المتضمنة لثبوتها والناظر الى الاحتجاج الى البنية على ضعف ما ينفع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي
 لما فرغنا عن بيان ذات الجسم ومقوماته طلبة الاحتكام ثم تسرع في اسات اجتهد للطلع الا ان المصنف
 من تاريخ المبول فقال ما دسم كل جسم له جوهر من جنس طبيعي حصوله ضرورة انه لو حل في الجسم
 وطبقه اي فرض بعد وجوده خالما عن جميع الكسفة معا بل لا بد ان يحصل في جبر من ولا يكون حصوله في ذلك
 اكثر مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الكسفة المشركة لان نسبتها الى الاجزاء كلها على السواء
 ولا الى المبول لانها اية للجسم في اعضا غير ما على الإطلاق بل امر داخل في محض هو المراد بالجسم قلنا
 ذكرتم في كل حل في الجسم وطبقه كان كالمجرد لا مكان له كما سوز بهما رسطه ومن بعده او نقول اذا حل في
 طبقه يكون نسبة الى الاحا زكلها سواء حتى تخصصه الناعل المحار غير معين ولا تزم مكان خلوه في نفس الامر
 عن امر المحار وتخصصه ونقول لو فرضت الاحا زكلها خاله عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحده كان
 نسبتها الى الاحا زكلها سواء وليس مركز ولا محيط واذا اضلقت الارض اسرها في جراتها وجب ان
 فيه ولا ينقل منه الى غير كسالة الترخيع بل امرح ما سوز من ان الاذن طاله المكان الذي في فديها

كان له مكان
في كل غنمة من المائات الفوية
التي كان لا ينفق
على خلق غنم الا ما كان يحسب
ضرورة ولا مكنته جده
فصول الجمع

او قذیفوا

مسئلہ دوم: وادالاصحاب

شبه الاجزاء المتحركة دون البعد من مكان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فليعد الى ان ينسب ما قرناه
وجوده كونهما معا في الجهات الخمسة تحيط بكل اى اجسام تكون سطح الاعلى منها في الساحة
التفوق من مركزه الذي يشاوي بعده عند ركنه من الاساطير الازالة عنه جهة التفتت من سطحه الى جهة
منها ان يسطر الاكبر من سائر متعدي والاجزاء المحللة واللازم بطر والمكروم من الساحة اما الارض
المحدودة اكان مركزها من سائر متعدي كان كل واحد من اجزاءها اقل من سائر اجزاءها فليست
جانبه الاخر فلا يمكن ان يسطر عليه ان ياتي احد طرفيها الى الاخر لئلا ياتي سائر الطرف
في المايه فاذا اتى احد سائر اجزاءها من لافه الاخر وذلك كما يفسر بالاغلاق والما يطلو من اللام
ذلك ان الاعل لا يكون الا باحدى المصنفين وباعد بعض الاخر عن بعض وقد قال جازان يكون
باحدى المصنفين فليست الاعل للسانم للمحرك المستقيم وعلى احدى المصنفين المستقيم لان
جهته فيكون فيكون في جهته قبله اي قبل المصنفين حتى ياتي مركزها الىها المتعدي به من
اي من اجزاء المصنفين في شفاق اللون لم يكن ذلك الا بالافعال ساذة غير موزنة وذلك لانها لا
عن رايه ما وراءها من الكواكب كل طون في جهته عن ذلك قال الامام الرازي لان ان كل طون
فان الماء والروح يكونان لانها مريان ومع ذلك لا تخاف فليس من اجزاءها من الاجزاء الكاملة
فلما وكف عرفت انهم لم يذكروا الكواكب اذ كانا ما واما ان هذا الذي ذكره لا ينسب في المصنفين
اذ ليس له وراه حتى يرى ولا في تلك السوابق ايضا اذ ليس في ذلك كوكب من الان حال لو كان المصنف
او تلك السوابق لموا الوجه رتبة متعدي جازان يكون لونه مضاعفا لكونه في وجهه فلا يرى من
ولان سائر وجوب رتبة لونه فلما ولم لا يجوز ان يكون هذه الرتبة الصافية للرنة لونه لا يعل ذلك
اي لونه الرتبة اذ يحسن في السابح اذ بعد عنه في طر والوجه فانه يرى اذ في شفاق الرتبة
فقره قريبا بعدا كالرتبة المذكورة لونه في السابح الذي من السماء والارض لانه شفاق بعد عنه
فصول الرتبة قد يكون لونا مظلما كونه قد يكون ايضا لونا حيا فاما بالاجزاء وما الدليل الهام
على انه لا يحدث الا في ذلك الطريق التخييل لا دليل على ذلك جازان يكون مكان الرتبة المريه لونا حيا
لاحد الفلكس ومنها ان اعني المصنف لا يصف لاجزاء المصنف والاعل من الساحة المصنف
او نفس من الساحة على اختلاف المصنفين في سائر جهتها فيكون لونها بالاساطير مقتضى وجود الساحة
في المصنف اذ الحركة المستقيمة عليه ذلك سلبه في جهته على الساحة وهذا الدليل لا يتناء على
الحكمة محض المصنف ولا اسم الاطلاق الباقى والى الغاية لكل اجزاءها كونه بالاساطير بالارصاد في
مبدأ ميل مستديري في كل مستديري ايضا لانه مقتضى القرب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ
ميل مستقيم لئلا ياتي سائر المصنفين في الساحة لان الميل المستقيم مقتضى تقيده اجزاء

قدرة
مركبة

سطر

عس
قوة

والسبب في معنى صفة عنها وقد نسخ الثاني من المصنفين اذ قد يجتمعان في جسم واحد وحصل اجزاءها
فيه حركة مركبة كالمركبة في المركب فليست كالحركة المستقيمة ولا كالحركة الدائرية معا وليست
الاستدارة صادقة عن جهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلمنا في من المصنفين فلاننا في من
المصنفين ولا من احدهما وبعد الاخر فان احدى الحركتين في جهة ميلها في الميل المستقيم
وبعدا كما في مصنف ان المصنف وكذا غيره من الاطلاق لا حاد ولا بارد قال ابن سينا وذلك
للامد مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها بعلت واذا اضعفت بردها بعلت وتلازم الحركتان
فان المادة اذا المعين منها التسخين فخر اذا اضعفت تحت تحت التسخين لا اضعف طارودة ولا جازة
وقد وقع في بعض نسخ لفظ اليوسه بدل الحركة وهو موهوم من العلم فانه ان منع الملامح من
البرودة ومن الحركة وحركة حركتها في ذلك الملامح من العناصر فليست دون الاطلاق فجازان يكون فيها
حرارة وبرودة بلا حركتها وتل فان قال ابن سينا ان حرارة غلبة الحركتها ان البرودة غلبة العمل فليس
فلو وجدنا في الاطلاق لغيرت المصنفين عليها فلما قد يختلف الامر عن العمل فليست لعدم العمل
كالحركة فانها موجبة حرارة في العناصر الغالبة بها والاطلاق كحركة وفي حرارة لانها غير قابلة
للحرارة عندكم يجوز ان تخلط الحركتان والشد عن حرارة والبرودة لان مادة الثلج ليس حار ولا بارد
ان حال الحركتان في الاطلاق حرارة كانت في عام حرارة لوجه المصنف الذي هو طين الحركتان
الذي هو مادة من غير عائق منها كونه بسيط والسالي بطر والكان لا يورث من الثلج كونه
الاجزاء السابحة ولا سيما ان السالي بطر لا يكون لاجزاء السابحة وحدها حال طينها دون
السموات التي هي في غاية حرارة مع انها في السموات اصفا صفا فانها اذ في جهتها كونه
في سائر اجزاءها من هذا المصنف من السابحة مختلفة البوع فاما لا يقبل مادة الثلج اذ حرارة
ضعف من حرارة فلما في حرارة في عالمها لان سائر طينها في سائر اجزاءها او السابحة بها لا يصل
اليها لان الطبقة الزمهريرة ما فله وهو في الدليل المذكور من سائر السابحة بها لا يصل
الى سائر العناصر كاعرف المستديري مع ان الاوت منها ليس سحر من اعرض المصنف على المصنف اعرضها
رابعا وهو قوله والقاس عليها اي فاسر الاطلاق على قدر كونه حادة على الشمس التسخين في
لها لا سحر بل سحرها في الساحة ان الساحة سحرها من امور معتدلة في اجزاءها لا في الساحة
كل في المصنفين وكس الاطلاق الحادة بالوضوح مقتضى جهتها واعرضها خاسا اعني قوله وما ذكره
مبعض مكره المار بنو سينا عند سحرها وطبها بالاعراض فليست في الدليل المصنفين ان لا يكون كونه
الحادة وقد قال الطبقة الزمهريرة ما واهوا لا تقصروا عنها فلما لا فلك المصنفين حاد الا قد
لها بالاعراض السابحة لا حركتها في المصنفين لان الرطوبة سهلة قبول المصنفين بالاعراض

الكرة

لا يقبلها وان كانا متعديين لهما وقال
الرازي في كتابه في المصنفين
الامام ان الثلج

السحر

من سطوح الاجسام
الكلية والذات
اذا اعلست

الغرض من ذلك ان يكتفى بهذه الصور البسطة عشرة اى كنهية متضمنة لغير الصور والكره لا يتصور ذلك
 البسطة والكره سواء كان محسوسا بالحواس او بالاعتقالات فيكون البسطة او البسطة من جسم
 موجب هو الحركى المستقيم وغيره من اشياء على الحد ووساير الاطراف والما لم يحسب له لان مادته معلومة
 مما هو متضمن ان لا يعمل الكون والبناء وبعين ان مادة المحدود وعين الاطراف والما لم يحسب له لان مادته معلومة
 صورة نوعه وليس في ذلك ان يكون دايما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان
 كل جسم له حيز طبيعي كالحيز في الصور بين الكائنة والحادثة لكل منها اذا حلت في المادة وصارت جسمها
 حيزا طبيعيا فان حيزها الطبيعي كان حيزا حقيقيا وان كان محال لانها هي الحيز الذي هو حيزها الطبيعي
 لا يحصلان متغايرة لا متساوية في الاجسام وادامت صورها في حيزها فذلك الحيز هو حيزها الطبيعي
 او احدهما عن غير ذلك المكان الواحد الطبيعي وسواء كان حيزها في الحيز المستقيم او كان حيزها في الحيز
 المحسوس انه وان كان في الحيز المحسوس فذلك الحيز هو حيزها الطبيعي في الحيز المستقيم على الحد
 هو الحيز المستقيم على الحد فان حيزها في الحيز المستقيم هو حيزها الطبيعي لان المادة لا يمكن
 الصورة الكائنة حيث تحل الصورة الحادثة فان كانت الحادثة في مكانها حازان حيزها الكائنة الى مكانها
 الحيز الطبيعي وان كانت الحادثة في مكانها حازان حيزها الكائنة الى مكانها الحيز الطبيعي
 في مكانها الحيز الكائنة حيث تحل الصورة الحادثة فان كانت الحادثة في مكانها حازان حيزها الكائنة الى مكانها
 ان الصور بين الكائنة والحادثة قد تنقسم الى حيز واحد وليس كغيره من ذلك هو الحيز المحسوس او الحيز
 المستقيم كما ذكرنا اذ لو كان الحيز المحسوس في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 هناك حيزان متضمنان مكانا واحدا في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 احدهما في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 واحد من الصور بين الكائنة والحادثة في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 فاللادة في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 اى يحسب ذلك ان حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 لا يقع اشياء كائنا في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 ان الصور بين الكائنة والحادثة في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 او غيره من الاطراف الباطنية ولا يتصور ايضا الا بالحواس والما لم يحسب له لان مادته معلومة
 كان له مكان خال من الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 يتصور هناك مكان خال من الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 واما مقعده فلان حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم

شرح

الحيز

لا يصح

من الاذداد والاشخاص لان حكم الشيء حكمه فكل حيز محسوس كالحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 للكون فلا يتصور اذدادا واعتقد ان الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 نسخ من الكلام الى ان تنوعت الافلاك لا يحسب على ذلك امتناع حركته المحسوسة في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 او النقصان ليس له حيز حتى يحسب حركته مستقيمة في ذلك لان حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 مكانه فلا يحسب حركته مستقيمة في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 اذدادا وان ينقص من حيزها حيزا محسوسا في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 في سائر الافلاك لا يتصور حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 مثلا لم يلزم منه في مقعده الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 مقعده داخل من اشياء الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 وهذا الذي اوردناه من الاشياء في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 العالم على مطلقا في حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 مكانه وعلى تقدير امتناع الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 ومنه ان حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 حركه الكوكب واعتقد ان حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 الاستدارة وان فيها مبداء ميل مستدير فكل حيز في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 فانهم ذكرنا في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 للبساطة الموجه لذلك ان حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 دون الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 الاخر الذي عليه البعض للاخر والحاصل ان حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 الشواء وح فاما ان لا يحصل كل حيز في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 الاوضاع وان حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 من الاوضاع اما متساوية او لا متساوية ان يكون حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 اوضاع متساوية واما لا متساوية ان حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 اخر ووضع بعض كونه اى كونه في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 مستدير واما لا مستدير اى كونه في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 الى الاول لان الامور للمساوية في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم
 وسواء في حيزها في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم في الحيز المستقيم

مستد

الاذداد

ثلاثة اقسام متساوية تكون المجموع اي مجموع منطقة البروج متقسما الى اثني عشر قسما وتسمى است ودي و عظيم
تتقاطع على خطي البروج وتكون كل واحدة منها راسي ضمن متساويين من تلك الاقسام وروح يفصل بين كل
ضمن منها نصف اوة من تلك الدوائر محيطها اي بالاقسام كلها است ودي و عظيم وروح
من الاثني عشر رجايم قسموا كل بروج لمن قسموا است ودي و عظيم وروح
وسموا دافق وسموا الدافق اي كل واحدة منها است ودي و عظيم وروح
الموازي وسموا الموازي وسموا الموازي وسموا الموازي وسموا الموازي
ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين بعض ابروس من رجايم تلك القطعة الواقعة من خط القطب الاعلى من
انصاف تلك الدوائر على خطي جرات القطب يسمى رجايم ورجايم يكون طول كل رجايم فيهما من المغرب
والمشرق ثلثي رجايم وعضة ثمانية وثمانين رجايم واحدا واحدا والبروج الاثني عشر للشهور من صور حيلة
من وصل خطوط من كواكب من الثواب كانت موازات لها ضمن القسمة وانها اي تلك الصور المتخذة
عن موازاة البروج باحرارة المنطقة التي للقنوات الاسماء كما انما كان البروج اقسام تلك الدوائر
ان تلك الصور على تلك الدوائر من الموازات بحركة المنطقة وكان الحاسب يحس تلك الاسماء
الا انهم لم ينفروا لا يكتفون الى الالباب است ودي و عظيم وروح واصحاب الدوائر بالاعتماد
الرسمي من تلك الدوائر التي الساعات او صلت الى تلك الدوائر التي الساعات من انواع البانات
وتماز ودي و عظيم وروح الموازات التي الساعات او صلت الى تلك الدوائر التي الساعات من انواع البانات
تلك منها اي البروج من خط الاعتماد الرسمي والاعتماد الصيني والاعتماد العربي والاعتماد الهندي
ويسمى وجارسة لان الرسم في معظم القرون عبارة عن زمان كون الشمس منها ودي و عظيم وروح
الصين والاعتماد العربي والاعتماد الهندي والاعتماد الصيني والاعتماد العربي والاعتماد الهندي
الاعتماد العربي والاعتماد الهندي والاعتماد الصيني والاعتماد العربي والاعتماد الهندي
الاعتماد العربي والاعتماد الهندي والاعتماد الصيني والاعتماد العربي والاعتماد الهندي
الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى الموازات وسموا الموازات وسموا الموازات وسموا الموازات
حركات الكواكب اعني حركاتها الكاحلة وهي من المغرب الى المشرق واما اعني حركاتها الكاحلة
حركات الكواكب وسموا حركاتها الكاحلة وهي من المغرب الى المشرق واما اعني حركاتها الكاحلة
اعني خطي معدل النهار وخطي تلك البروج وسموا الموازات وسموا الموازات وسموا الموازات
بين القطبين كما بين في الاثر من المعدل بالاعتماد الهندي والاعتماد الصيني والاعتماد العربي
على منطقة البروج كما صرنا فخطي معدل النهار وخطي تلك البروج وسموا الموازات وسموا الموازات
للكويرة في البروج الا انها اعزت عن ساير الدوائر بالاقطاب وعايتي المعدل فصار بعد

حددا

المنطقة

للمنطقة من تلك الدوائر النظام وخطها هذه الدوائر لا اعتد الان اذ يجب ان نعلم ان خطها في الدوائر
اي المنطقة من تلك الدوائر نظامها على قوائم كروية بالاقطاب وكل دائرة تقاطع عن قوائم كروية تقاطع
منها منطقة من الاخرى فاذا تقاطعت كواحدة من تلك الدوائر ووجان يكون خطها واقعة في كل منها
والواقع منها اي في منطقة المعدل فخط البروج هو موضع تقاطعها واما الاعتدال ان يكون خطي
للمادة بالاقطاب ثمانية وتسمى دائرة لفرق من القطب بمقاطع معدل النهار ووجان منطقة
البروج او يكون من الكواكب سميت هذه الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل المعدل فخط البروج عن
المعدل الذي ينسب اليه الاسماء كما قال والقوس الواقعة من هذه الدائرة من المعدل ومن ذلك الحيز
المنطقة من المعدل اعظم مول انما هو من الاقسام والقوس الواقعة منها اي
بين المعدل وبين الكواكب يعني من طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح تلك المنطقة واما كواكب
ان المعدل كواكب المعدل وهذه الدائرة اعظم مطلقا من الدائرة بالاقطاب وتسمى دائرة اوة
من النظام ما رة خطي منطقة البروج وسموا المعدل منها ايضا او يكون وسموا دائرة البروج
والقوس الواقعة منها من المنطقة ومن ذلك الحيز من المعدل او ذلك الكواكب عرض ذلك الحيز او الكواكب من
المعدل عنها فسموا ان وان كان صحاحا حيث المعنى الان الاسماء كما اسما اليه من المعدل فخطها
انه ما من منطقة البروج ولا يقال لاجزاء انها ذات ميل عرض عنها ومن ذلك الحيز من المعدل فخطها
عرض من المنطقة عن المعدل وسموا ايضا للميل الثاني من المعدل وهذه الدائرة ايضا اعظم مطلقا
من المادة بالاقطاب فهي اي الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام تسمى على تلك الدوائر الاسماء
تلك منها اي بالحق المعدل النهار والمنطقة والمادة بالاقطاب لاربعة اما وحده الاولى
بالحق فطيرة واما وحده الثانية كذلك فلها بين في الاثر من المعدل ان يتقاطع دائرة ان عظمها
على نقطتين منها اقل من نصف الدائرة فيصير ان يرد اثنان بالاقطاب لان المعدل من القطب للذين
في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين خطا يجرها خطها عليها واما تسمى بالاقطاب فيما بين كواكب
فاللحم للصحة كما يربطها وتسمى منها ميزان النوع لاعتبار من خطها واما دائرة الميل و
العرض فانها يبعدان بحسب الخط المرسوم على منطقة البروج وسموا تلك المنطقة غير متساوية لاعتدال
لجزء الذي لا يجرى وكل واحدة منها قد يطين وتسمى للمادة بالاقطاب ذلك ان الكواكب الذين يبعد
عن المعدل او عرض عن المنطقة او الحيز الذي يميل اول وسموا ان واقعا عليها ان على المادة وقد يبينها
على ان المادة داخل كل واحد من ابروس المعدل والعرض تسمى على تلك المنطقة وسموا دائرة
بالنسبة الى السفليات احدتها الدائرة العاصلة من النصف النظام والنصف الحيز من القطب وتسمى هذه الدائرة
دائرة الاقني والسلك في الظهور والكفاء امران بالاضافة الى مكانة بقعة من شعاع الارض فتكون الاقني

الاعلى

اما ان تلك البروج عرض الكواكب
عن منطقة البروج فسموا تلك المنطقة
واما كواكب عرض ذلك الحيز

منها

هذا ما على انهم يسمونها المنطقة
والا فسموها الكواكب

[illegible]

بر

منطقة المائل في سطح تلك البروج والا كان التمر ملازما له لا يستداه الى الشمال الا الى الجنوب كان التمر
 كذلك وانما يكون التمر تحت في كل معاملة لتوسط الارض على هذا التدوير وبين الشمس والمائل
 كلها تقع البروج في كل منها ولازم من ذلك ما طرأ في تقاطع منطقة المائل في تلك البروج
 منطقة يصنع على سطح سماء القديس ويجوز من احد جانبي الى اذا جاوزت القوس حصلت
 الشمال من منطقة البروج ويسمى هذه النقطة الرأس والقطر الاخر منها يسمى بالميل الى اذا جاوزت القوس
 حصلت في الجنوب من تلك الشمس البروج وعلى ذلك ثمة على ثمة السطح الحادث من نصف الدائرة من السطح
 بالستين شريطة راسه في راسه اذا اردت ان تكون في احد القديس كالرأس مثلاً كسوقه لقرية
 بعد ان طول راسه الثاني الى السطح من مائة من الاول للمجدد من لمر اعدك البروج فقلنا بذلك
 للقد من حركة الى خلاف التوالي والظهور في كونه في الجوز من سماء تلك الجوز من لمر اذا وصل الى
 الاس كان على منطقة البروج فممن لوح عرض في اذا جاوزت كان عرض عن المنطقة في الشمال في ذلك العرض
 فقلنا قلنا الى ان يصل التمر الى منتصف بين القديس وعند كونه غايه العرض الشمالي من مناص
 ذلك العرض قلنا قلنا الى ان يحصل التمر في الذب فكون في عدم العرض ايضا في عرض الجوز
 كما وصفاه في راسه الى ان يصل الى المصنف الاخر فيكون من غايه العرض الجنوبي في راسه
 في راسه غايه العرض في الجوز من الشمال والجنوب سواء كانت لا يزيد ولا تنقص ومقدارها كما علم بالقرص
 خمسة اجزاء والبروج في العرض بعد جاوزة القديس في التمر في جاوزة المنطقة من جاوزة واحدة
 اي العرض الميزية او المناقضة مساوية في الاجزاء المتساوية في العرض الميزية الى الجوز العاشر من البر
 مثلا ساوي العرض الميزية في الجوز من الذب كذا العرض المناقض الشمال الجوز الحامس من نصف القديس
 الشمالي ساوي العرض المناقض الجوز الحامس من النصف الاخر فقلنا في ذلك ان في التمر اربعة
 افلاك تدور في جوارح الخارج المكون من كل واحد من سطح تلك الجوز في كل واحد من
 مسي المائل لميلان منطقة البروج بخطية في ذلك المائل في تلك الجوز في كل واحد من
 وله اربع حركات فلهذا تدور في البروج في خلاف في نصف هو الاعلى والخارج في
 الى التوالي وللأخرى الى المائل في الجوز من كنهان الى خلاف التوالي في التمر في الطول في سوا من الجوز الميزية
 اختلافات ثمة احد ما هو الاختلاف الذي يكون سبب التدوير فان المراد كان على دائرة التدوير في
 كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المسمى الى سطح تلك الاعلى منطباعا على الخط الخارج من
 المار بمركز التمر المسمى به فالاختلاف في سببه اذا حرك التمر في التدوير في الدائرة او صاعدا
 من الحضيض الى في العرض التدوير في سطح تلك الخط على الاخر في حصل في ما بينهما زاوية على مركز العالم
 هذه الزاوية عن وسط التمر اعني مركز التدوير وادارة الى ان تراه على حصى يحصل متوالية اعني حركة

في الاصل الفاش عن
 التدوير في خارج ماره الى
 ان يمس من المار و

وذكر عند التمر
 وذكر عند التمر

مركز التدوير وادارة الى ان تراه على حصى يحصل متوالية اعني حركة
 للاختلاف الذي يكون سبب الجوز فان مركز التدوير اذا كان في الاوج والحضيض كان في وسطه في منطقة
 على الخط المار بمركز العالم الخارج والتدوير في الاوج والحضيض الطرف الاعلى من هذا القطر هو مركز التدوير
 التي هي بداهة حركة الكاظمة والطرف الاخر منه حضيض المائل في ما عدا ذلك في ما بين الجوز من مركز العالم
 ومركز الجوز ايضا واذا فارق مركز التدوير في الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر في منطقة سطح الخط
 الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلها الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الجوز الى مركزه
 كذلك فلا يكون التدوير في ما بينهما خاضعين لشي من مركز العالم والخارج كل ما عدا ذلك في ابدان المنطقة
 اخرى كما ستعرفه من ان في وسط حضيضها وسطها كالحال في التدوير والحضيض من في غير الاوج
 والحضيض اعلم ان في الاختلاف ليس سبب كون جوارح التدوير خارج المركز بل هو اختلاف راس
 بين التدوير من علم انية ولم يعلم كنهه واليهما الاختلاف الذي يكون سبب تفاوت قطر التدوير في العلم
 والصورة في راسه سبب علم الجوز فان اذا فرضنا ان الاختلاف الاول اصيل الى غايته
 التي في حضيض قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان حضيضه قطره مقدار في الزاوية
 وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار بعدد الجوز في الاختلاف الاول والى ذلك من
 في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت في القرب في البعد فهذا الاختلاف هو الزاوية المتساوية
 الاول لذلك جعل اختلافنا ثانيا لاوله في القرب في العرض من سوا من الشمال والجنوب اختلاف
 واحد كما سمين الخط على ذلك فطره سبب ان كونه كالتدوير مثلا اذا حركت على خط دائره
 كنطقة الجوز في حركة متساوية على جوارح واحد في تفاوت لونه من ان يكون حركته في
 الكورة متساوية حول مركز تلك الكورة الثاني ان يكون قطر منها صغرى في ذلك الكورة كان خطا في
 من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكورة وادار حول مركز العالم الثاني ساوي بعد ذلك الكورة في مركز
 الدائرة وحصول هذه الاصول التي قد روي في افلاك التمر في حركته في جوارح ان يكون العمل في سببه في
 ان حركته تدور حول مركز الجوز وان يكون مجازاة قطر تدويره المار بالتدوير والحضيض في مركز الجوز
 لئلا ان يكون ثاوي في راسه وبعده ايضا عند مركز الجوز دون مركز العالم وغرة من المنطقة
 وجدوه كلافه في سببه حركته ان حركته تدور حول مركز العالم والمجازاة ان مجازاة في جوارح التدوير
 المار بالتدوير والحضيض في سطح تلك الخط في سطح تلك الخط المار بالمركز والاول
 والحضيض غير مركز العالم الخارج في تلك المنطقة واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الجوز
 بسطها ومن مركز العالم والصواب ان يقال ان من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم منها ومن مركز
 الخارج كما هو المشهور اما ثاوي في مركز التدوير عن مركز الجوز فهو باق على اوضاعه واللام

المذكور

القصم

سطح

١٤

فاسه مری م

ت
صغير كاسم
ياض
اصغر من اربعة الضوا كما علم من المناظر
الرداء اصغر من اربعة الضوا كما علم من المناظر
ع

صرودة راد من جادة من جانب الارض ثم سار فان على زاوية لقوى ساوية للامكن فاجعل الى سطح
 الفلك الاعلى فلا سكا انما انفسان من على موضعين منها بعد منس على الامكنة موقعا لا يتساوى
 في المحس كان احدهما يسطح على الافق صا موقعا واحدا وكذلك لان الارض ليس لها قدر محسوس
 بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والحق من الفلك مساويين في الفلك الاعلى يحصل المار ذكر العالم والحق
 المار بنظام الارض في حكم دارين متساويين مع ان مقدار نصف قطر الارض وقع منها بدل على ذلك
 التساوي بطول كل من مع كوابل نظيرة لاجل حصة كواكب الخط لا يبعد حتى يكون الحق الكبر والحد
 ذكرناه انما هو النسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللاارض على النصف قطرها عنده قدر محسوس لذلك
 مختلف في المحسوس موضع الخط من في دائرة الارض على سطح الفلك فكلون الموضع المحسوس للقمر
 في تلك الدائرة وهو ما ينبغي له الخارج من الباصرة ما لم يكن له واما اختلاف الموضعين في المحسوس
 السطوح المذكور وسوفاطهما على مركز القمر زاوية واحدة من الخارجين على امكنة معينة في المحسوس
 منها القرب القرب الموجب لزاوية وذلك لاختلاف في دائرة الارض فحجب زاوية السطوح كلها
 كانت الزاوية البكران لاختلاف من الموضعين كبر وكما كانت صفر كان اقل من هذا السطوح
 يسمى اختلاف المنظر ولا سكا ان الخطين المتساويين كان مبداه فوق وقع منها تحت الخط الخارج
 من الباصرة منها في قرب الى الاقرب واما موضع المحسوس فوق المكنة فبالقوى من ان القمر على سبيل
 الارض لم يكن له اختلاف منظر لا على الخطين مع واذ لم يكن عليه كان له ولكن من موضع المحسوس
 بعد عن الاقرب واقرب الى حيث الارض لما عرفت ان هذا الاختلاف الواقع في ابره الارض يقع
 قد نقص اختلاف في طول الكوكب وعرضه فاما اذا فرضنا دارة في عرض تزان بطول الخطين المذكورين
 فيها اذا وقع على نقطتين من فلك البروج كان بينهما اختلاف بين الطولين المحسوس والمركب واذ
 اخضع القوسان الواقعان بينهما من طرفي الخطين من فلك البروج كان مقدار السطوح بينهما
 للعرضين المحسوس والمركب واذ كان الكوكب على وسط سماء البروج لم يكن له اختلاف منظر اختلاف
 في الطول لان الدائرة من تحتها في فلك السطوحان على فلك البروج ويكون اختلاف منظره هو
 اختلاف العرض بعينه واذ لم يكن الكوكب على سبيلها كان لاختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله فاذا
 اعتبر ان البرج تازلا والصواب ان سال صاعدا ان يكون في البرج الشرقي من وسط سماء البروج كان
 الطول للمركب اقل من الطول للعرض ان سال على المحسوس في كوكب القدر من فلك البروج الذي
 مقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارض فاصوراه مقدار ذلك القدر على الطول المحسوس فيكون
 الحاصل الزاوية الطول للمركب وسبق ذلك القدر من الفلك للمركب فيكون الباقي مقدار السطوحان
 الطول المحسوس واذ اعتبر صاعدا ان كان يكون القدر في البرج الغربي من وسط سماء البروج كان

مركز الارض والمركز القرب للموضع
 للمركب في جهتيه وهو ما ينبغي له الخارج من
 الباصرة

دائرة العرض والارتفاع
 على البروج وعرضه
 الكوكب في ابره الارض
 من فلك البروج
 واما في
 فلك البروج
 دائرة العرض
 دائرة العرض

على

المر

الامر العكس مما ذكرنا في راد ذلك القدر على المكنة المحسوس وينقص من المحسوس ليحصل المركب و
 السبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصلين والعكس هو ان الموضع للمركب
 اقرب الى الاقرب واما مع ان يوالي البروج من المغرب الى المشرق وليس من الكواكب الباقية اختلاف
 منظر فالكواكب والعلوم ليس لها اختلاف اصلا واما ما يستخرج بالحساب مما سبق من غير محسوس من
 اختلاف المنظر للشمس والافلاك السفلان فمقدرا لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر المقصود السادس
 الارض ساكنة وقيل في اي مكان في سطح الارض نزل في خلا غير متناه لما في طبيعتها
 من الاعتماد والعمل بالباطن وبطلان بيان ما في الارض الذي مقصور على الجسم فيها سيما عند
 بطل الخلاء وانما كانت باطنه لوجان لصفو اجرام الكواكب كل يوم في حشا وكو فرضت صاعدة
 واما المكان في كل يوم اقرب الى الفلك وكان نزودا عظم الكواكب في الزاوية وقيل انها تدور حول
 مركزها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي يعتقد الجوهري والحركة اليومية لا يوجد على
 البعد واما ما يحل سبب ذلك الارض في تبدل الموضع من الفلك القريب من السنادون ابره الارض فلا
 الوضع سنا ومنها فاما على وجه معين منها فاذ احرك من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق
 كواكب كانت مخفية عنا بحدة الارض وحل عنها حدة من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا
 فيظهر لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمحول هو الفلك فيكون حركتها من المشرق الى المغرب
 بل ليس على فلك اطلس حركتها بل حركتها اليومية على خلاف التوالي وذلك كواكب السمت فانه يرى
 السمت ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجرامها من وري السمت حركتها مع سكونه حيث يتبدل
 وضعه من طرأ ساكنة في مكانه اي ليس حركتها اصلا بالذات والبالوضع لذلك من البرج تازلا
 الى الغم من سعة السم التي وكذا ان حركتها مع سكونه او ساكنة مع حركته من امور قد ضاع في غلط المحسوس
 وابطوا لذلك ان حركتها الاستدارة كما ذكره هذا العالم بوجهه فله الاول ان الارض لو كانت حركتها
 في اليوم بملية دورة واحدة كان ينبغي ان السمت اذ اراد من السمت الارض في ذلك الارض على ذلك
 التقدير يسطع في ساعة واحدة الفلك في عشرة ايام مثل لا يتصور في السم وغيره من المجرى السفلية
 فله هذه السمت حركتها على الارض ربعي للسم اذ اراد من حركتها حركتها ان يرعى الموضع
 الذي في منه وسما وزه بعد حركته وحركه الارض حركتها واللازم بطول اسنوا المسافة التي يقطعها السمت
 من الجاهلين بالتجربة الوجه الثاني ان حركتها في المشرق وتعود الى موضع الذي في منه واجعا خط مستقيم
 ولو كانت الارض حركتها الى المشرق كان يحل ان يزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركه الارض في ذلك
 الزمان الذي وقع فيه حركتها صاعدا وابطوا الوجهان صعيان كما ان يثابتهما الهواء المتصل
 بهما مع ما يتصل من السم والكبح وغيرهما في حركتها فيكون السمت في الفلك فلا حركتها من ذلك

حركة

المر

فيكون الارض حركتها
 الفلك في الزاوية
 الموضع الذي في منه
 الموضع الذي في منه
 الموضع الذي في منه
 الموضع الذي في منه

حركة

المر

وان كان عنهما عنصر ثالث كان واسطة واحدة وان توسط بينهما انسان فلا بد من واسطة بين هذا كله بل
 على ان يتولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة عندها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما يبعد بالصور المحتملة التي هي
 النارية والهوائية والمائية والارضية والكيهيات الاربع المتشابهة لبعضها من العنصر والبعد بالنسبة الى
 الفلك كل ما كان اقرب اليه كان اسحق والظن وكل ما كان ابعد كان ابعد واكثر وقد قلنا على مثله مرارا
 فلا يبعد فيمكن ان يقال ان اختصاص بعض السوي المشتركة بالقرب وببعدها بالبعد يحتاج الى سبب من
 خارج فلا بد من الرجوع الى المحاور على الاثر كسب الاجسام من السوي والامر بالانفصال بين العناصر
 ذكره من الامثلة الدالة على تطرق لها احتمالات كثيرة **المفصل الثاني عشر** في بيان سبب ان
 العناصر الاربعة هي الاكوان التي تركب منها المركبات ويستتبعه بطريق الجليل بارة والمركب اعني
 لما اذا جعلنا مركبا في القرح والافيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فقلنا ذلك على ان يدرس العنصر من
 كان موجودا من فته مختلطين فترتبا اجزاءه ولا سلك ان يتم في ذلك المركب اجزاء مساوية بها كمثل الهواء
 الارضية والمائية التي في الاكوان ذلك المركب في غاية اللزج والاصابة وكان ما يحصل من الفرق من
 العنصر من جهة اخرى فبعضه الى بعض كالذي كان المركب عند المركب فبعضه وجود الهواء فيه ولا سلك انها
 اي الاكوان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع بطبع كل منها جنة الطبيعة وذلك يوجب الفرق
 في المركب عدم بقاء فلان فيه من اجزاء عينية بطبيعتها وخصايها ووجوهها من اجزاء يستتبع له صورة نوعية بانه من
 الفرق وما سواها في ذلك الجامع الذي يطهر وينقى الا اجزاء الشديدة السعة بالماء طاردا من وجودها
 فقلنا اجزاءه لا يجمع المحلقات بل يجمعها وتجمع المتماثلات كما مر في اجزاء السعة لا يوافق في اجزاء
 الا الجاورة وله اي الجوار بينهما دوام وذلك الجوار الدائم لا يبدل من سبب فلو كان ان يكون ذلك السبب
 سببا للاجتماع في حال بقاء المركب فاما من الفرق ابدا اي بلا توسط شي فلو احتاج الى اجزاء
 والحداد الطائفة المودية الى المراج المستتبع للصورة النوعية كما قلنا للمركب على ان احاطا بالطبي
 باليابس عينه استقسما عن الفرق فلا حاجة الى جامع لفرق فقلنا ان الهواء جارحان ان يكون مختلا
 وجود الاجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق ان يكون مختلا اجزاء المركب موقع الخلاء فيها
 منها ولو كان بعض الاجزاء الباقية بعد التحليل ماد او تراجا بالجميع غير معلوم كوا ان يكون السبب
 الصورة دون الجسد والنامي وموطن المركب انه يتكون من اجزاء الماء والارض النبات ذلك
 ظ ولا بد في النبات من سوا مختل من اجزاء من حرارة طائفة او لفرقة احد ما لم يكن على ما ينبغي
 فسد الزرع كما اذا غلبت البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكون على ما ينبغي فسد ويب
 ولا بد في ذلك على ان النبات مركب من الاربعه ومن النبات يحصل بعض الحيوان كالب
 غذاؤه ومنه يحصل الانسان لانه متولد من ابي الحكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا
 يحصل

الاشياء من
 النشأ من
 النشأ من

تلك
 المحسوسة

يحصل منها بعض الحيوان الذي غذاؤه منها كالجوارح فكل اي حركات حتى المعادن فانها في
 حكم النبات اي انما يرجع الى حصولها من العناصر الاربعة وانما يعلم ان ذلك الذي استلوا به على كون
 النبات من اجزاء هذه الاربعه استدلالا لدوران وانه لا ينفصل للعنصرية حتى يعلم ان اجتماعها سبب
 منها فلو ان لم يكن مكونا من اجزاء اجتماعها لا يتبدل بل يخلو بغيره اياه من العدم في تلك الحال اجزاء
 العادة **المفصل الثالث عشر** في بيان سبب انفصال العناصر سبب اعطاء الطبيعة النارية الصفة وتحتويها
 مما هي ملققة تلك القوة وكما هي تحت الاثر الذي يكون طبيعة ارضية مخلوطة من الماء والحرارة والهوائية
 الحرارة يبدل في هذه الطبيعة الاربعة المرتبة وسكون الكواكب ذوات الازهار والنباتات
 وما يشبهها من الطبيعة الزهرية ومن الهواء الفرق الذي يرد الى اودية الارض والماء ولم يصل اليه اثر
 الكواكب لاشعة الشمس وان هذه الطبيعة من السحب والرياح والصواعق فلما يكون سواها
 ثم الطبيعة النارية ومن الهواء المختلطة مع المائية ثم الطبيعة النارية وسواها ارضية وسواها ثم الطبيعة
 الطبيعية وهي ارضية مع ما في الطبيعة الارضية الفرق التي هي مرتبة المركز ولم يزل الماء طبيعة على حدة
 لان مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر احوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها فقلنا
الفصل الرابع عشر في بيان سبب انفصال العناصر التي هي اجزاء من المركبات لان ما افترق منها
 قليل في العكس الى المراج ومنه ان هذا المركب يتغير الى ان يفسد ما بانه او حيوانه والى ما لا يفسد
 وهو المعينات وفيه لم يفسد الفصل الاول في المراج وفيه معاصدا من مضدان الاول
 في الصورة الجسمانية في الحالة في الجسم التي هي بهذا الماء وهي الصورة النوعية فقلنا ان ما فيها التي
 فيها من مادة الجاورة والصورة النارية سبب ما فيها من مادة الجاورة وما في الكال في سائر الكيانات
 وما في العناصر الجاورة شرط للثبات على الواقع بين الاجسام الا ان التباين لا يفسد الا ما لا يفسد
 مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاحصلت الجاورة ما كانا من التفاعل من الجسمين
 من ذلك التفاعل الحاصل في الجاورة ما كانا من التفاعل الذي كان بالمادة التي هي في النهاية
 في الجاورة والمادة انما يكون بالسطح ولا سلك ان كان السطح المركب كان المادة بها لم وذلك
 كذا السطح انما هو كسب تصفوا بالاجزاء واذا كانت ماصورة ان ذلك فقلنا العناصر مختلفة الكيانات
 التي هي الجاورة والبرودة واليسوسة والرطوبة اذا انصرفت اجزاءها جدا واختلطت اجلاطها ما
 حتى يحصل الناس الكامل من اجزائها فقلنا صورته كل منها في مادة الاخر فقلنا من صورة الكيانات
 لكياناتها حتى يفسد العنصر البارد بفصل صورته من العنصر الحار فقلنا تلك الكيانات التي هي الجاورة السريعة
 عن ذلك الحار وحصلت له صورة في سبب هذه الكيانات الحاصلة لجلها بالنسبة الى الجاورة وسبب ما في
 البارد فانها كسفة موصلة بينهما الى ان الحرارة والبرودة الفرق فاذ اقيمت الى حديهما عتد

الاشياء من
 النشأ من

النشأ من

النشأ من

النشأ من

النشأ من

طبقات العناصر
 الجاورة

النشأ من
 النشأ من

النشأ من
 النشأ من

الاجسام الطسعة عند باب الكشف عبارة عن الوش والكرتة النفس هو الجوهر الحار اللطيف الحامل لقوة الحياة وحس الحركة الارادية وماما الحكم الروح حور مشرق البعد

غير المنظرة من المداون وعدم انظارها الى النفس وفطر الطوبى كالزسق ولا وحي اما ان يخل بالطرقات كالاطلاع والزاجات او لا يخل كالطلق والريح وفي البياض المستقيمة ان الاجسام المعدية اما في الكبريت وحي اما ان يكون مطرقة ومو الاجساد البسمة وغير منظره اما الغاية رطوبته كالرقيق واعيانا يكونه كالماء ونظايره واما صنفه الكبريت فاما ان يخل بالطوبى وهو الذي يكون على الجوهر كالمزج والنوشاذرة الشيرة او لا يخل وهو الذي يكون في الكبريت كالزنج وفضة ايضا ان الاجساد البسمة مستدركه في اجازة ايسر تصاير منظره فالذات غير اعين الاكلام من الاجزاء التي لا تدوب والعبارة عما يدوب وينتج كالشمع والقير والمظفر ليس نظرك كالمزج والمزج فان قيل لا يدوب وان كان يلين قلنا يمكن اذ انبه بالتحليل وما زال لا يثبت من خواصه بالصفه والرزانه والنفثه بالباض والرزانه باليا الماسوي الزنباب **الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس** وفي مقدمه ولكنه اقسام والمقدمة في تعريف النفس من حيث الاولي النفس النباتية وهي كمال اول جسم طسيع الى من حيث معدى وهو كمال حسن عاقل الخلد وغيره لانه عبارة عما فيه النوع اما النوع في ذاته وسمي كالاول ومنوعا كصورة السرر مثلا فانها كمال الجسم السرر لا يتم السرر بحد ذاته الا بها واما في صفاته كالباض فانه كمال الجسم لا يكتفى في صفته الاباء ونسب كالماتيا وباقول خرج عن كماله

النسبة المضافة عن كمال النوع في نفسه كواحد كمال الاول كالحصل للنوع من العلم والقدرة وفيه من مميزات الصفات المنفردة على كمال النوع في ذاتها وبالجسم كخرج عنه كمال الخردات اي منوعا واما في صفته يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صورة الاجسام الصناعية كالسرر والكسبي فان صورتهما لا يبرهنها ولا الى يخرج العناصر اي صورتهما لا يبرهنها عنها افعالها بواسطة الالات وكذا كمال الصور كالمعدى فلفظ الى يجوز فقه على انه صفة كمال اول اي كمال ذواته وكجوزة على انه صفة الجسم اي جسم شتمل على الآلة وهذا الظاهر وعلى التعديرين فليس المراد بالآلة ان يكون الجسم الاجزاء متخالفة فلفظ الى ان يكون ايضا ذاتي فلفظ كالمعدى والناسية وغيرهما فان الآلات النفس كالمعدى هي وتوسطها الالات ومنهم من وقع طسيع صفة كمال اجزاء كمال الصناعي فان كمال الاول ويكون صناعيا كالحصل مصنع الانسان كافي السرر والصندوق وقد يكون طسيعا لا يدخل صنعه فانه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المفاخر من الطسيع صفة كمال الاول سكر النفس كمال اول طسيع الجسم الى ان يزعم ان كمال الاول قد يكون طسيعا كالتقوى التي هي مادي الامار وقد لا يكون كالمسكلات الصناعية بالجملة يخرج هذا القول كمال الحق من غير ان يثبت من حيث معدى وهو مل على ان النفس النباتية ليست كالاول الجسم المذكور مطلقا بل هي الجسم المذكور كجسم يخرج عن كمال الجسم كمال الجسم من هذه الهيئة كالنفس كجوازها والانسانية وهي كمال اول الجسم طسيع الى من حيث ماحس ويحرك الارادة البالية النفس

علم كل نفس باليا

في المركبات التي لها نفس

والحديات

انما هي النفس الحساسة وهي كمال اول الجسم طسيع الى من حيث معدى وهو مل على ان النفس النباتية ليست كالاول الجسم المذكور مطلقا بل هي الجسم المذكور كجسم يخرج عن كمال الجسم كمال الجسم من هذه الهيئة كالنفس كجوازها والانسانية وهي كمال اول الجسم طسيع الى من حيث ماحس ويحرك الارادة البالية النفس

النفس الانسانية وهي كمال اول الجسم طسيع الى من حيث تعدى الكليات وتنسب بالاراء وفوائد العنود في هذا الحد من قنطير مما ترث اذا فاعل واحدة من النفوس الثلاثة على حدة وان اردنا تعريف النفس مطلقا اي كمالها جمع ما ذكرنا فلنا النفس كمال اول الجسم طسيع الى من حيث معدى وهو كمال حسن عاقل الخلد وغيره لانه عبارة عما فيه النوع اما النوع في ذاته وسمي كالاول ومنوعا كصورة السرر مثلا فانها كمال الجسم السرر لا يتم السرر بحد ذاته الا بها واما في صفاته كالباض فانه كمال الجسم لا يكتفى في صفته الاباء ونسب كالماتيا وباقول خرج عن كماله

النسبة المضافة عن كمال النوع في نفسه كواحد كمال الاول كالحصل للنوع من العلم والقدرة وفيه من مميزات الصفات المنفردة على كمال النوع في ذاتها وبالجسم كخرج عنه كمال الخردات اي منوعا واما في صفته يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صورة الاجسام الصناعية كالسرر والكسبي فان صورتهما لا يبرهنها ولا الى يخرج العناصر اي صورتهما لا يبرهنها عنها افعالها بواسطة الالات وكذا كمال الصور كالمعدى فلفظ الى يجوز فقه على انه صفة كمال اول اي كمال ذواته وكجوزة على انه صفة الجسم اي جسم شتمل على الآلة وهذا الظاهر وعلى التعديرين فليس المراد بالآلة ان يكون الجسم الاجزاء متخالفة فلفظ الى ان يكون ايضا ذاتي فلفظ كالمعدى والناسية وغيرهما فان الآلات النفس كالمعدى هي وتوسطها الالات ومنهم من وقع طسيع صفة كمال اجزاء كمال الصناعي فان كمال الاول ويكون صناعيا كالحصل مصنع الانسان كافي السرر والصندوق وقد يكون طسيعا لا يدخل صنعه فانه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المفاخر من الطسيع صفة كمال الاول سكر النفس كمال اول طسيع الجسم الى ان يزعم ان كمال الاول قد يكون طسيعا كالتقوى التي هي مادي الامار وقد لا يكون كالمسكلات الصناعية بالجملة يخرج هذا القول كمال الحق من غير ان يثبت من حيث معدى وهو مل على ان النفس النباتية ليست كالاول الجسم المذكور مطلقا بل هي الجسم المذكور كجسم يخرج عن كمال الجسم كمال الجسم من هذه الهيئة كالنفس كجوازها والانسانية وهي كمال اول الجسم طسيع الى من حيث ماحس ويحرك الارادة البالية النفس

وحيث طسيع لا انما هي كمال اول الجسم طسيع الى من حيث معدى وهو كمال حسن عاقل الخلد وغيره لانه عبارة عما فيه النوع اما النوع في ذاته وسمي كالاول ومنوعا كصورة السرر مثلا فانها كمال الجسم السرر لا يتم السرر بحد ذاته الا بها واما في صفاته كالباض فانه كمال الجسم لا يكتفى في صفته الاباء ونسب كالماتيا وباقول خرج عن كماله

المهارة والخيال والحصول

النفس

المصنفات

القشر
المهول

الغذاء إلى الصورة العضوية وما الكيرى فظاهرة أيضا لأن ما حرك شيئا إلى شيء كان التوجه إلى غاية
الحركة والمعنى يكون غائبا عن المقصود الأصلي وهو فعل ذلك الشيء وقد عرفنا من بيننا بذلك حيث
علمنا أن بين حركتين تكون فعالا حال أن يكون الواصل إلى أحدهما أصلا إليه باعلا موجودا موصلا
وحال أن يكون يده العلة غير التي زالت عن المستر الأول هذا كلامه وهو يقتضي أنه لما كان المراد
عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصل إلى العضوة أيضا الهاضمة في الغاذية
لا غير وأعرضنا بما ذكره للفقير بقوله كيف والمراد بالقوة من المعدة المادة لفضائل الصورة
عليها والمفصل لها سويا وبسبب الصور والقوة الهاضمة هي المعيرة بطبيعتها وبغيرها للاستعداد
الحاصل بالبقوة أي الشدة والضعف التي من جعلها ما بعد المادة لفضائل الصور العضوية
ولكن القوة المعيرة لهذه الاستعدادات معنوية عن قوة القوى في الأعضاء لأنه إذا لم لاعداد
وكل الاستعداد فاضا الصورة ولت القدرة فاذ لا فرق بين المادة والهاضمة ولذلك لم يذكر
جاليينوس في شيء من كتابه الغاذية سوى هذه الأربع التي سماها الخادم وقال ابن سينا بالسمي
على ما في المباحث الثلاثة أربع وعنده هذه الأربع منها والأطهر أن يقال وعد الهاضمة منها حيث
قال في باب القوى والأفعال والأرواح من كتاب الحاشية العارفة أربع الجاذبة والماسكة
الهاضمة وهي التي تفرغ الغذاء وتجعله شيئا بالعضو المضمحل والواحدة الدافعة وأعلم أن الغذاء
من جوهر من أحدهما الأشباح كغيره على ما مر تحت الفصل الذي لا يصلح للتبني منه أي من الغذاء للدفع
موقض الفليط حتى يندفع وتعليل الرقيق فانه قد يشترط عدم العضو لوقته فلا يندفع تلك الجاذبة
المستشرية فانه إذا غلبت تشربه العضو وانفزع بالكلية وتطبع الراح فانه لا يترك العضو فلا يندفع
الآن إذا قطع والأعداد الصادرة من الهاضمة ما يذاتها في الجوارح مثل البان فان حرارتها يندفع
الواردة عليها بما احتاج إلى في الجوارح فانه بما يكمل الراب ويجعله كجلا من غير استئناء
بما وفي الجبل فانه يكمل ما ياتى بها ولا يشرب ماء أو الحلاط رطوبه ما يشرب في الأدمى و
أكثر الحيوانات لم للعضم الذي هو فعل الهاضمة راب أربع الأولى في المعدة بأن يجعل الغذاء
كلوسا وهو جوهر كالكسك الخشن في بياضه وقوامه وهذه المرتبة يندفع في الغم الاتصال
بسطح المعدة حتى كأنها سطر واحد على طرقة السطح الباطن من التزع الذي له عنق طويل ورأس
محدود ولذلك يفعل الحظمة المصنوعة من أنضاج الكبد لا تجعل لا تغلق المطبوع منها ولا المذوق
بالريق فذلك على استحالته كغيرها بالعضم المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعد ما صار
كلوسا إذا اندفع كشفته إلى الأسماء للدفع الحذب لطيفة من المعدة ومنها أي ومن تلك الأسماء
التي ترفع إليها الكشف مخلط باللطيف إلى الكبد بل ترفع إلى سائر أعضاء عروق وقوى صلبة صلبة

المعجزة
كل

صالح لا يشرب بالمعنى
عند صلاته وإن الهاضمة
تكملة الغذاء للدفع

كشيكه سو

جاذبة

سكنية
أن

الزوجة
الزوجة

استهين

الصور والسودا

عضو

المعدا
التي

منها الى السواقى ثم الروافع ثم الى العروق الليفية ثم الى الغذاء من موانئها الى قوائم اللبنة ثم
على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء كل عضو فيحصل عاده كل عضو فيحصل عاده على ما عليه التشبه
النصافا وتدخل كل الذبول ولو كان في الرض والبهق وفي القوام وقد كمل به كونه الاستسقاء
التي في الصواب الموافق للباحث المشرقة ما قدمناه من ان الاكل في الاستسقاء بالانصاف وفي
الذي هو في حصول بدل ما يحصل في الرض والبهق في التشبه من حيث القوام والماء فيه يذهب
الاول ان لكل رتبة من مراتب المصنوع فضلا لا يصلح ان يصير خرا من المصنوع فيحتاج الى دفع
قلاوي التي في المعدة النفل الذي يدفع من طريق كالماء في المعدة التي في الكبد البول في الكلى
والتي في المثانة الصفراء والسوداء المذفوعان من الطحال والمرارة والماء التي في العروق
الطوبى للماء المذفوع بالبول واللاحة التي تصير في البول فضل للماء الثالث في العروق
لما في البياض المشرقة والمشبور فيما بين الاطباء ولما في المني وذلك في الكون فضلا للعضو
الاخير المعد لصبوه الغذاء خرا من المني في كل من الاعضاء الاصلية المكونة من المني فيصير
استسقاء العليل منه ما لا يصف من المني من الاضغاث استسقاء اصناف من الدم وسائر الاضغاث
وذلك لان استسقاءه يورث ويمنع في حوامير الاعضاء الاصلية المكونة من المني دون غيره من الاضغاث
التي في الغذاء ما تقوم بدل ما يحصل من الشئ الاستسقاء الى نوعه وتعالجها بعوارض العمل و
بالقوة الغريزية والبعيدة وهذه العبادات يوسم ان الغذاء معاني اربعة وعبارته الامام الرازي
في كتابه في الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يحصل من الشئ الاستسقاء الى نوعه وقد تعال في غذاء
وبعد بالقوة غذاء كما يحيط ويعالج له غذاء اذ المخرج الى الانصاف في الاضغاث ويعالج له غذاء
ما صار خرا من المني في شبيهه بالنفل في قوله وقد يقال في تفصيل الما حله بلا شبهة فلو كان في البياض
كان اظهر ولم يشبهه على احران معانته لثمة والمشبور فيما بين الاطباء ان البسط لا يصير غذاء
للحيوان ولا يراى ان عليه في اسكال اذ لا يمكن ان الناب يحرق الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء
جوانه طرا لا يجوز مثله في الحيوان لما لثمة من الاربع الحاديه الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء
ويشما تفعل فيه الهاضمة فعليا فالاشبه ان تقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي و
ابن سينا وكان انما افرا لا حاديه الهاضمة في نفسها ويشبهها ان وثقت وجود الهاضمة الماسكة
في المعدة احتواء الغذاء من كل الجوانب ليس في كمالها احتواء المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء
حيث ليس فيها فضاء اصلا واذا ضعف المعدة لم يحصل فلكل الاحتواء المذكور فلا يخفى ان
كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت العروق والنخس بطول الاستسقاء وبما تشويع نأيد به هذا
موجود في بعض النسخ ومناه ما ذكره الامام في كفايت المشرقة من انما اذا اعطيتا حيوانا

كل م

بفضل

في كل ما ذكره
من حيث العليل
الامام

مكدا

عند

ان عتبه

على ص

خا او صوح
البطلان

عذرا طبعا لا شربة والاشياء الرقيقة ذلك الوقت بطنة وحذاء معدة محتوية عليه من كل جانب
قال وحذاء البواب منطبقا تحتها لكن ان يسيل شئ من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا كان
عظما اعظم من سعة البواب فانه يدفعه فطارنا الرض الذي في سائر الزوال غير انزل الكفيف
الذي ليس من سائر الزوال فالا عينا ان يقال قوة تمسك سائر شئ وبقيتها في الرحم احتواءا على
الدرع الذي هو الولد والطواء تحت النزل ولو شئ الحيوان الكامل من اسفل السرة الى جانب الفرج
وكشف عن الرحم برفق وجد الرحم منقسم من جميع الجوانب مطبقة الزم تحتها لكن ان يدخل فيه المني
فلو لم يكن في جوف الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وانما حرم المني يقتضي بطنة الحركة الى اسفل
قولا لان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك تمسك هذا الطريق النوا الماسكة في الاعضاء كلها فانها
تمسك الطواب التي في اغذيتها باكله فطارنا الرض النفل اي الجسيم الجامع من الرض والنفل
كالشربيات والاشياء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاحاطة في الاعضاء الذي في
الزوال كالعظم الكبير الخفيف الوزن على ما تقدم نزل علما ان له اي في كل واحد من المعدة والرحم
والاعضاء قوة تمسكه الرابعة من القوى الحاديه الذاتية للغذاء المشبه بالمتعدين بعضها فاجا
العضو في حذر الغذاء واما للفصل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاحاطة المملئة
فاحد كل عضو يلائمه ويدفع ما فيه ولو لادفعه اياه لم يخل شئ من الغذاء عن الاحاطة التي تفعل
والصاحبه برك هذه الكفاءة اولي بجعل كل احد من شئ عند البرزاذ كان البرزاذ مشبها وكان في
فضل لزاغ كان معدته وامعاء وسائر احشائه تتبرع عن موضعها وتحرك الى اسفل كوضع العضل
حتى انه ربما كمل المعاد المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة من له في الزجر ويد
عليه ايضا الرض من غير احشاء ودرج في المعدة في التبرع عن موضعها الى فوق بحيث تحرك معها
غاية الاحشاء وكذا يدل عليه سائر الاستدراقات البهائية وغيره اذ لا بد لها من دفع مدفعها
انبات تعدد القوى وتعارف بالذات على راي الكفايتا اي شئ عظم اصلهم من ان الواحد يصير
على الواحد والاخا ان يسند الكل الى جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت
فيها ضعفه ان ضعف هذا الاصل وفادته فلا يصح بان يبنى عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان
سلمنا صحة فلما نرى عدم تعدد الالات والقوايل اذ مع تعدد الحوز ان يصير على الواحد شيئا
ممكنة اتفاقا وانما في عدم تعدد الالة والقوايل فيما نحن بصدد غير معلوم فبازح ان لا يكون
سائل الامور واحدة كحزب الطعام بالة وتمسكه باخرى وتضعه بالة ويدفعه بعقل الاربعة
وتورد الغذاء اياه الكرم من النحل وماره انفس او ميا وما فلا تعدد في هذه القوى الا باعتبار
وفايما لا يخفى بان تعدد القوى المان في العضو قويا في احدها الى حد القوي وضعيف الاخر

ورضا

ثبت

معا
شاور
١١

لعضو

وكذا

عنده

في كل ما ذكره
من حيث العليل
الامام

الصفات التي يكون بها المبدأ

منها فاما ان من غير ان قطعا لا متاع اجتماع المتنافسين في ذات واحدة فصفه حاز ان
 يكون ذلك اختلاف فيها لا يمتنع وقوة في ذات القوة ثم تقول في ابطال القوى
 المصورة كما زعموا ان من اجل في غلب الافعال الحادة في عالم الطبيعة من النباتات والحيوانات
 والحركات المتناهية المتماثل في العالم تلك الافعال العجيبة من الامكان والاحكام العقلية كما ان
 ذلك المتماثل اجمال الى قطعه وانما في اقله فظهر انه الذي نظر الناس عليها من الزكاة والميل
 الصواب لم يقع فيه التعليل بل هو انما هو كمن سافر في مطوعة اليوم ان في حجة ان لا يفتقد
 ويعد على عمله علم ذلك المتماثل في الضرورة انما هي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية
 لا يمكن ان تستند الى قوى بسيطة ومركبة عدده الشهور بما يفيض من ضار واعتبارها في حدوث في الحيوان
 من الصور والاسكال والخطوط والقدرة والافاضة المتلائمة في الجسم وما يفاضل
 من الصور النوعية والقوى البالغة لها على تلك المادة المتماثلة في الافعال على الارض والاصوات
 فيها في تلك الامور كادته المتماثلة في تلك المصاحح كالحكم في تلك التي دون فيها
 العقول والاهتمام قد بلغ الحد من هذا من تلك الحكم والمصاحح كالحكم في تلك التي دون فيها
 منافع اعضاء الحيوان واسكانها ومقاديرها وادائها في تلك الفاعل وما لا يعلم منها اكثر
 مما علم كما لا يخفى على من يدرك من علم ذلك المتماثل في تلك الاصول ربه ولا يحتمل الشفر
 بوجه من الوجوه انما هي تلك الافعال المذكورة لا يصدق الا على علمها على جبرها واطلاق الاشياء
 وما يحسن منها حكم يتحقق في حال مطابقة المتنافسين الى يتصور ترجعها عليها قد عمل كل ما تعلقت به
 مشية بعد على المحيط كما نطق الكتاب الكريم في عدة مواضع في موضع الاستدلال على عظمة الصانع
 وكما لا منها قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فقل ايرادة في موضعه على ان علم ضرور
 يستدل على غير هذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان في الاغراض
 بالفاعل المحار واستناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشياء مرة بعد اخرى فائدة جليدة في
 ان في حجة كثيرة من هذه النجالات التي يكونها العقل الصريح وبما لا يمتنع من الصحيح ولا يتعطلها
 طبع سليم ولا يفر من ستمه وبما لا يمتنع من كونها بعدا في الدنيا وبما لا يمتنع من كونها في الآخرة
 الوباب تلك المبدء واليكساب تنقسم الى اربعة على امرين من غير عن غلبت القوى
 وتعد بها الاول فالاول وهذه القوى الاربعة الحادة للاربع الاول بحدها الكيفيات الاربع كشد
 القوى حادة الى الحادة لها من لان المضم عبادة عن حادة كشد في الكيفيات الحاصلة لا يمتنع في
 الاغراض العظيمة وجمع الاغراض الرقيقة ولا يحصل لان لا يحكم كشد في جعلها من حركات كينية وانما
 وكل واحد من الجذب والرفع حركة واحدة ابيه والامساك ان لم يكن في نفسه حركة بل هو من

لضعف الارواح

الاسماء

علم

الوجوه المذكورة عن ان غلام

من الحركة لا يحصل الا بتحرك الصفات المتورب على منه الاشياء فلا بد من اقسام الحركة الاربعة واذا
 ثبت ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالحركة ولا سكت ان البرودة هي في حدة فلا يمتنع بالذات شيئا
 من القوى بل هي بحاجة في افعالها وحركاتها الى الحادة التي هي حادة فحركات الحركة كشد كشد
 كانت حاجتها الى الحادة استغرقت الحادة لانها تحتاج الى حركات في الارض كثيرة قوتها قالوا والاحداث
 المتبصل القوة كما في الغاطيس والماضطرا والجلد كما حذاب الما في الزلاقات والما حادة كما
 في السراج وان كان هذا الاخير راجعا الى حصة الى تلك الاضطرار فاذ كان مع الحادة معاوية
 كانت الحكة اخرى ثم لا راحة لان فعلها يحرك محض ثم الماسكة لما من ان فعلها لا يحصل الا بفعل
 اليكف كان احتياجا اقل واشد القوى حادة الى البسوة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك
 والتكبير والبسوة نافعة في ذلك جديا الحادة لان حاجتها الى الحكة ام من حاجتها الى البسوة
 تقيدها الا انها وتقتضها بالبسوة يمكن من الحكة ثم الحادة وذلك لان فعلها الصا الحكة والبسوة
 تفقد زادة فيمكن للروح والنفس من الاغذاء الذي لا بد منه في الحركة وكذا في حركته الروح واللا
 اشدها بسبب المطوية لتقوت الحركة وحيث كان الحكة في الحادة اقوى كانت حاجتها الى البسوة
 اشدها والمضادة لا حاجة لها الى الكيفيات بل الى الرطوبة المعينة اليها في التفرق والجمع والخلق والافاضة
 والبرودة مع كونها مضادة بالذات لافعال هذه القوى تحزم بالعرض الماسكة باعتمادها على حشر
 الصفات المتورب على منه الاشياء لافعال هذه القوى تحزم بالعرض الماسكة باعتمادها على حشر
 المعتمد على الرفع وايضا تعللها فكما كانت الروح اعطت كانت اعون وانما جمع اليكف
 العام وتكف فكلون اقوى في الرفع فظهر ان الحادة تحزم جميع هذه القوى البرودة لا تحزم
 الا الماسكة والرافعة وان البسوة تحزم ما سوى الماضية والرطوبة تحزمها فقط التفتت
 قد مضى عطف هذه القوى في بعض الاعضاء فالحادة فيها حادة اليها ما لا يمتنع لها حادة
 ايضا الغذاء البدن من خارج وبالحكمة فقد تفعل المعدة مادة للغذاء وكثير من الاعضاء كالكبدة
 وسائر ذوات الغذاء وفي المباحث المشرفة قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربعة توجد في المعدة
 مضاعفة احدها التي تحرك غذاء البدن من خارج الى الجوف والمعدة والى مسكها في والى غير
 الى ما يعلم ان يكون دما والتي يدفعه الى الكبد والناشئة التي تحرك الى المعدة غذاء على الخصوص
 ولمسكها في بغيره الى حشرها ودرهم البضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغيير الى الدم
 غير التغير الى حشر الكبد كما ان التغيير الى كشد غير التغير الى حشر المعدة وهذه النامه موجودة
 باجزاء الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جوارها وما في المعدة والكبد فوجدت في
 الاول في اجزائها الاربعة ثم طالع الما ان كان هذا وجب ان يحكم في النعم والاشياء التي

عمر الصفات ومدة تسكن الماسكة للغذاء اكر من مدة حركتها الصفات م

ج باعانتها

تارة للاعداد وبها

والامعاء والعروق والسيارة بما سادتها وبما جعله في جميع الاعضاء الغذاء **القسم الثاني**
 في النفس الحيوانية وتسمى قوتها لا توجد في البات لعنانه وهي المدركة والناظرة لان اجزاء الحيوان
 عن شهادته في القوى الطبيعية هي اثنين العيون والمدركة اما طاهرة فقدم المدركة على الحركة لان حركتها
 انما هي بالارادة لا تتوقف على الاذكت وقدم الطاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعية الحواس
 الخمس الاولى البصر والحس وفيه في الابصار قولان القول الاول انه مشبوهة الا ان السالك قريب
 من الثاني فله في قوتها فلو لا واحد الاول وهو مدبر اسطوارا وابعاده من الطبيعيين انما
 حصل الابصار بالمدركة صورته المدركة بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه
 الى الرطوبة الجذبة وذلك الحس الذي يطبع في الصورة فثاوية راسه نحو موضع لا يوجد له اصلا
 فاعلم ان المدركة ورأسه عند الباصرة وكذلك لان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور
 دون خروج الشعاع من القرب اعظم من البعد مع ثاوية في المقدار بحيث تقس على كل
 اتحاد المدركة في حالي التوت والبعد وذلك لان الورد الواحد الذي هو امتداد سطح المدركة
 قريب من النقط الذي خرج منها اليه حيطان مستقيمان محيطان ثاوية كان اقصر ساقا فاقا وعند
 تلك النقط ثاوية اعظم وكلما بعد عنها كان الطول ساقا فاقا ورعدا ثاوية اصغر ساقا فاقا وعند
 السليمة والنفس ثاوية راس الصغر والكبر في المدركة باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة
 كان الجوز الواقع من الجذبة فيها صغيرا فيرسم صورة المدركة في قوتها فثاوية اذا كانت كبيرة
 الجوز الواقع فيها كبير فيرسم صورة المدركة في قوتها فثاوية من المعلوم ان هذا لما يستعمله اذ جعل الزاوية
 موضعا للابصار كما ذهب اليه واما اذ جعل موضع الابصار فاعلم ان المدركة كما يبينها القول
 بخروج الشعاع صح ان يري الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة هكذا
 قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس بصلابة مجرد القاعدة بل راس المحرور فيه يدخل ايضا فجاز ان
 يتفاوت حال المدركة في صغر او كبر ابتداء راسه وقه وغلظ الا يري ان الابصار اذا كان في الاشياء
 كما ذهبوا كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المدركة في الصغر والكبر البزب والبعد لكن لما كان الانطباع
 على صورة من نوع المحرور جاز ان تظهر التفاوت فيه بحسب ما قبل على وجه القول الاول ان
 من نظر الى النفس محققا وان كان نظرا لتمام اعرض عنها وعرض عينه فانها تسمى صورة ثاوية ما
 هي كما بعد العينين نظرا اليها وكذا من نظر الى الروضة المحضرة جدا ساعة طويلة نظرا لشدق فان
 عينه تشكك ان تلك الحفرة حتى اذا نظر الى الحفرة لا يفرق خالصا بل يخلو طابا بحفرة او عرض عينه
 فانه يجد كانه ما طاب اليها فلو لا ان الابصار بالانطباع صورة المدركة لما كان الامر كذلك وما
 يدل على صحة ايضا ان يقال لا يفرق بين البصر في ادراكه اسوة بباير الحواس الطاهرة اذ ليس
 ادراكها

القرن
 صدره
 السمعان الى العين وانطباعها في حيزها
 الجليدة

ادراكها كادراكها فان خرج منها شيء وتقبل في ذلك الشيء الحسوس بل ادراكها اياها انما هو لان الحسوس
 انما هو ما فيها فوجبان لا لون الاحاسن البصر يخرج من عينه الى المنصر لان صورة ثاوية قبل
 ذلك على وجه الانطباع وضاد الشعاع ولكن ان يقال على الدليل الاول اعلم اي لعل ما ذكرناه
 من تفاوت المدركة الواحد من الكبر والصغر بالبزب والبعد ليس هو لان الانطباع في قوتها كبر او اصغر فان عدم
 العلم لا يوجب عدمه وان سال على الثاني ان الصورة ان صورة الشمس والروضة ثاوية في الكمال
 دون الجذبة الا ترى ان لا تتفاوت حال التنبه ولا البصا في هذا الحالة فطما وان سال على الثاني
 انه مثل وقاس البصر على الحواس الاخرى جامع معتد من الكاير ان يكون ادراك هذه الحاسة خروج
 من البصر الى مدركها دون باقي الحواس الطاهرة اجماع النقاء للانطباع بوجوده العمد في الاحتجاج
 عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا يطبع فيه من الاشكال الا ما يابا ومنه في المقدار فخرج على بصيرة
 كون الابصار منسلا للطباع او منسلا وطاير ان لا يصير في الاشياء الا قدر انقطه الطما ومنه السواد
 الاصفر الذي فيه انما ان العين كما ينصرف كره العالم والحواس ان لا ينسج حصول سمح الكبر في
 الصغر انما الحال حصول ذلك الشكل الكبر في الصغر وانما حصل ما ذكر في الجواب ان هذا الذي
 اورد جالينوس انما راعى من يري وتعتد ان البصر منسج المنطبع في الجذبة كما توهمه قوتها
 من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من راعى ان حصول السج منسج الابصار وان البصر هو ذلك الامر
 الخارجي فلا راد عليه ذلك الذي اورد في راسه الذي قد لا يوافق في المقدار وان كان موجبا لالبصار
 على ما يدعيه وهذا لا يفرق بين القول بالانطباع وفي المنص ان الماخر من لم يفرق كلامه فلكونه
 على ما ينبغي فادارة قالوا ان هذه الصورة منسلا ابصارا وليفي قالوا انها الابصار والبصر والما للروح
 الخارجي فخرج من راسه انهم يتصور هذه الحقائق وعرضوا عليهم لطعن الطاعن منهم كالروا
 السوال في الجذبة القول الثاني ان يخرج من العين جسم شعاع على مية محرور متحرك من العين
 في البصر والادراك لتمام انما حصل من الموضع الذي هو موضع جسم المحرور وهو منسج جهورا
 ثم انهم اختلفوا في علة الاول ان ذلك المحرور مصمت الباني ان لم يمتد من خطوط مستقيمة
 شعاعية في اجسام دقاق وداجمت اطرافها عند مركز البصر وامتدت متوجه الى البصر فواقع
 على طرف تلك الخطوط ادركه البصر وواقع من اطرافها لم يدركه وليس كذلك حتى على البصر لا يفرق
 في قوتها الصغر الكمال ان يخرج من العين جسم شعاع دقق كانه خط واخذ مستقيم منسج الى
 البصر ثم يحرك على سطحه حركة سرعه جدا في طول المدركة وعرضه فيحصل الادراك واجتزا على مذنبهم
 بان الانسان اذا راي وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والاكات منطبعة في
 موضع معين منها ولم يحلف بخلاف ذلك الراي من احوال لان الشعاع خرج من العين

انما سبق

باني
 منسج
 الشعاع
 في
 الروضة

الحركة المسماة بفتحك على ما في ذلك الرصد مكون المنعكس الى راس السطح الطويل المنعكس الى ما تحت
 ولاستعود للنفس الانعكاس لا اعتياداً الروية عروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس السطح عند
 ادخل في عيني الماء فمكنا الى اسفل فنراه مسكاً راسه ابعد من سطح الماء غايته جدار الجوز ان
 منعكس الخط من الى طوي من الى الخ والمساوية لراوح وب فكون البكر منها ايضا فندرك ان يكون
 كل من رايه في رايه وب البكر من الاخرى نصف واما ان لا يوجد ان منعكس من نقطة واحدة كتمسك خط
 الى انعطاف من السطح المنعكس ح ط فلا يستلزم مساواة الكل والجزء بل في واحد الى السطح الثاني السطح
 الى القوة الساعية وانما يحصل الازدراك السع كسلف بوصول الهواء المنعكس من القاع والارتفاع
 الى الصاخر لقوة حاصلة في العصب المزدوج في مؤخره التي فيها هو الممتنع كالطبل فاذا وصل الهواء
 الكامل للصوت الى تلك العصبه وقربها اذركه القوة المودعة فيها فاذا اخرجت تلك العصبه او بطل
 منها بطل السمع للمنتعكس الثالث قوة السم وهي قوة مستودعة في رايه في مقدم الدماغ على السطح
 وزعم بعضهم ان الراكح ينادي اليه الى هذا المشتغل اجزاء من الجسم في الرايه وبخره في القوة المودعة
 من الهواء من القوة الساعية وذلك الجسم وزعم لغو ان الهواء المنعكس في تلك الكيفية لا يقر
 فالاقرب الى ان يصل الى الجا ورجل هذه القوة فيذكر كما من غير ان كالمطهر من ليعاود في الرايه
 وايد ذلك بان ذالراكح كلما كان ابعد كان الرايه المذكرة اصغر لان كل جزء من الهواء انما يصل
 بالراكح من مجاورة ولا سكت ان كفيته الجا ورجل اضعف من كفيته للوراء وبذا هو الحق لان المسك العليل
 يعظم واضع كثره ويزوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه مما كان ولو كان ذلك كمثل في السمع
 ذلك وانت تعلم ان هذا انما بطل الخصار الشئ في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين
 ماره معا وادركه لان الاخر كما ذكره بعض المحققين اجمع الاولون نوحين الاول ان الحارة من الهواء
 وتغيرت باوكل من ذلك السطح في كفيته وتغيرت بالبرد كفيته وبجنتها مثل ذلك على ان السطح المنعكس
 قلنا لا ينادي كثره على الحارة واخرها انما قدما اي بقدر الشاه والاعمال المنعكسة منها وبين في الهواء
 ليعتول الراكح اذراكا وانصافا وذلك لاننا نرى في الهواء اعدادا اياه للاختلاف بالراكح او
 ما يثر في الاله واعدادها في السطح الساعية تدل من كبر السطح فلو لانه يحلل في منها لم يكن كذلك
 قلنا ليس في نواها من كثره بل من وصول البقش اليها وكثرة اللبس فيها كحللها واما جدار
 الراكح منها فلا تظلمها والالم متفاوت مع الاشارة السمع وعوده وسووط قطعا في السطح
 الذوق وسووطه منبهة اي مستشع من بشه اذا نشه في العصب المزدوج على جرم اللسان و
 انما يدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنعكسة عن الاله المسماة بالمعينة العذبة اي الماء في
 نفسها عن الطعوم كلها المحالطة للذوق فيحمل ان يكون توسطها بان ينشع فيها اجزاء من في

والا كانت سماعية
 ١٥٥ كانفكاسية طوب
 ومن الالعكاسية
 اصغر من رايه في رايه
 الحارص عن مثلث في رايه
 ١٥٥ اصغر اوصاف من
 الحارص عن صورة رايه
 ١٥٥ اكبر للعلم المذكور في رايه
 ٥٥ والمساوية م

قور من

لشم

بالعينة

الطعوم

الطعوم ثم نفوس في اللسان فيذكر الاربعة طبعها فلا يفرح في تلك الرطوبة الاستقبال وصول
 المحسوس كمال للطعوم الى القوة الحارة ويكون الملاحا حس الملامسة المحسوس من غير واسطة
 وان يكون توسطها بان تنكف تلك الرطوبة الطعوم من غير واسطة فالمحسوس بالحسنة ح سو الرطوبة
 المحسوس بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة الباعية عند الطعوم كما هو حالها في ذاتها اذ في الطعوم من
 الاجسام الى الذاتية تفصح فندرك كما في وان خالطها طعم الماء ان يكيف به او خالطها اجزاء من خالط
 لم يزد في نفسه بل يحلوه بذلك الطعم كما في الذي تفصح لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان المذوق الذي
 على علمه الصغرى بجدار الماء النعنة والسكر الحلو او من رايه ومن اجل هذا اذا خالطها طعم
 نود الطعوم يصح بل يحلوه بما خالطها قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في في الطعم اي فينا ستم
 من الطعم كالمسل مثلا وانما يوجد الطعوم في القوة الذاتية والاله الحارص لها وكذلك سائر الكيفيات
 فاخره انما يعلم وجودها بحس الذي ينطبع الحس منه وجودها في العصب الذي فيه القوة الذاتية
 عند حاسة النار وانما وجودها في الارض من سنفاد من انما في النار لا يعمل ولا يور في غير ذلك
 فيستحيى احداث سببه لما هو موجود فيها وعلى ذلك حادثة في منها لما سحت غير ما وسواي هذا اليوم
 فيحصل في تلك السبب في سبب الحركة للحس مع عدم عواردها في منها والحرارة الكاد محسوسا
 الى علم وجودها في خالطها بالمشبه وسفطة ظاهرة البطالان لا يسمي الحارص بالطار الخلل في قودها
 لان حادتها للضرورة كافيته في ذلك المشعر الحارص الحس وسووطه منبهة في العصب الحارص
 لآلر البدن سيما الجلا فان العصب كالمطهر لدرج ان الهواء المجاور للبدن حرق او محرق فخر عنه
 كلما عند المراح الذي به الجبوة ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامة كالكلية من الفضلات الحادة
 فانصفت الكلة الالهية ان لا يكون لها حس لسان في رايه عليها وكالكبد اذ سول في الاخطا
 الحادة وكالطحال فانه مفرقة للسوداء وكالكلى فانه يفرغ من البول والعلب فلا حس في شئ من
 هذه الاعضاء بل في اعشها بالبدن مما يتوض لها من الاغاث وكذلك السطح الحس فيه قوة لامة
 اساس البدن وعموده وعليه تعال فلو كان له حس لانه في الجمل وقد قال انه حسا لان في حسه
 كلالا ولذلك كان احاسه بالاله اذ احس شيئا جدا حسه ان الاول منهم قال ان القوة
 اللبية اربع متغايرة بالذات الحاركة من الحار والبارد والحاركة من الرطب واليابس والحاركة من العليل
 واللين والحاركة من اللطيف والحسن ومنهم من افسه حاسة حكم من البقش والخيف ولا ساعد كون
 كمن الاله الحاركة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامة حاله فيها فلا يلزم من سيران اللامة
 في البدن وانما رايه كونهما قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامة
 جاز اجماعها في محل واحد جاز اجماع اللامة من فيها ايضا اذ ليسا شيئا متشبهين في طبعهما على ان الواحد

استمر

العظم

راد

الطعوم
الاجزاء
الحارص

لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لان كل الحركات ولين شوي
 الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المدونات كما يحملون اللامعة متعددة لتعدد الحركات قال
 الامام الرازي لما انجبوا عن هذا باننا انما اوجنا ان يكون الحالك على نوع واحد من النفاذ وقوة
 على حدة لينة الشفوية والتميز بينهما ولا سكتان من الحادة والبرودة نوعان المتضاد فصار
 للنوع الذي من الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في نواحي الحركات بخلاف الطعوم فانها مع
 ليس فيها الا نوع واحد من النفاذ فكيف يمكنه واحدة ولم يفسد المصطلح وهو صفة الحادة
 من التبيين قوة الذوق في ادراكها من رطوبة اللسان لا يتصور ادراكه في غير اللامعة بين اللسان
 والذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامعة وقدرته بقوله ولا سكتانها غير اذا لا يمكن
 فيما ان في ادراك الذائقة اللسان وحده بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واخذها طهيها على
 ما مر فلا بد من النفاذ وكيف لا والذوق تضاده الى اللسان باعتبار الغاية لان الذوق انما حلق للذوق
 بما لا يمكن من المطعومات التي يتقن بها الحيوان فيجلب اللسان على الشفوية لا لا يلزم ان يجلب
 ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه بعد الهاد فاداه فغلبه بعضها على بعض فلا بد ان
 قوة مدركها ما في راجه ويخرج عن الاعتدال في اللامعة الذائقة للفرق كالبدل من قوة
 للمنفعة فهذا الاعضاء كان منها نفاذ وكالتف ولما كان الاحتياج عن جميع الحركات واجبا
 دون احتياج جميع اللامعات فعمل اللامعة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة
 لا تشمل من درجته الحواس الى درجته فوقها الا وقتا سكتت في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حسن
 آخر كان حاصلا للانسان ومنها الحركات التي يحان بحسبها هذا النوع الى الاول من الانواع الطبيعية
 احدها ان الحواس الطاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكها وتفاوتها في ذلك اما سوتت قوة
 الممانعة وضعفها فكلما كان اقوى فانه لمدة كان اقوى احاسابه وذلك في النفاذ في اللامعة
 قوة وضعفها اما من علة الاورقها فاما سوا غلط انه كان اسد جانه وعلى هذا اصعبها في الاحاسيس
 البصر اذا انما النور وهو اللطيف من اللات ساير الحواس ثم السمع والشم والذائقة واللمس
 اللسان والاعضاء الصلبة لا حاسة فكل ذلك كان بلا ممانعة والذوائقة اسد لهما ما يتبينها
 محسوسات مشتركة اي تشترك في ادراكها الحواس الطاهرة فلا يحتاج في الاحاسيس بها الى قوة اخرى كالاعداد
 والاعداد والاضاع والاسكال والحركة والسكون والحر والبرد والممانعة فلو وجب لكل نوع محسوس
 قوة على حدة كما يجب لوجوب اثبات قوى لا ادراك هذه الامور لانها انواع مختلفة وقدرها
 بعينها انها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالصفة لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوى اخرى كما ان الله
 انما ذال فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما محسوس بواسطة اللون
 والشم والذائقة

الحاسة

عنت

نحان

والشئ الواحد والبرودة والحرارة وتفضل ان يقال ان البصر محسوس العظم والعدد والوضع
 والسكل والحركة والسكون والممانعة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حرك
 او برد او حرارة او لين والذوق يدرك العظم من ذوق طعمه كشر او العذب ان يجد طعمه مختلفا
 والشم يدرك العود بغيره من العتاس من ان يعلم ان الذي انقطع رائحة عطر الذي حصلته
 رائحة باينا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللسان في صفة ما اما السمع فانه لا يدرك العظم
 ولكنه قد يدرك عليه اجساما من جهة الاصوات العظيمة انما يحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقوة
 يستبان في ادراكها بعضا بفعل كل في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المحرك لا بد ان يخلط
 بنسبة الى اجسام اخرى ~~كان يصنع قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس~~
 فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه حركا ولذلك قد لا يدرك
 بعض الاوقات لراك السفينة رايا ساكنا مع كونها متحركة سرعة وتزوي الشط محركا مع كونه ساكنا
 فانه لما لم يشرب ان اختلاف شقها الى الشط انما هو من جهة لم يشعرك كمال اسناده الى الشط
 فتوهمه بحركته وقد مر استعانة الشم والشمع بالقليل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى لف المحسوس
 بالعرض بقوله وقد قال المحسوس بالعرض لا يخرج اصدا للكن تقاربا المحسوس بحسنة كما ايضا
 ابا عمرو فان المحسوس ذلك المحسوس ليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا يتما بخلاف الامور
 السابقة فانها محسوسة بالصفة فاطلاق المحسوس بالعرض على هذه من المعنى لا شرا للفظ وتبدأ
 كما ذكر في المباحث المتقدمة من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض لا يحتر
 حسنة لكنه مقارنا للمحسوس الحقيقي وان شئت حسيه كمال فاستمع لهذا المعال التي قد سمعت
 ان الباطن مثالا ثم ~~بالبسط والاولا بالذات وقايم بالجسم~~ بالعرض ولا يشبه في انه ليس
 بمعنه وكان الباطن قايما من احدهما بالبسط والآخر بالحس على معناه ان رقايا واحدا بالبسط
 لكن لما قام السطح بالحس صار ذلك الغمام منسوب الى السطح والاولا بالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض
 ففقد على ذلك محسوس كون الشيء مثلاما بالذات ومرييا بالعرض فاذا قلنا مثلا اللون مرئي
 بالذات كان معناه ان الروية متعلقة به لما توسط تعلق تلك الروية بغيره وذلك لا ياتي في كونه
 مشروطا بكونه لفرى متعلقة بالضوء فكون طما يما مرئيا بالذات لكن روية احدهما مشروط بكون
 الآخر واذا قلنا المعاد مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان مثالا روية واحدة متعلقة بلون
 اولها بالذات والمعاد اما بالعرض وبذلك الحال في ساير الامور التي يما مشتركة بين الحواس
 فهي محسوسة بنسبة قطعا وان يكون الشخص المعرف فلا تعلق للاجسام اليه والشم لا يرجع الى نفسه وجد
 نعم ضرورة جنبها وعلم ان المعاد مثلا انكشاف في احس ليس ذلك لانكشاف بالابوة فالصحة الفرق

والله

19012

الابيد العالم من حيث هو موفاذا من يوركة
للبندين الحزن ~~و~~ لخصم الغاييل باب النسخ المبرك ص

ایمانی

子

المسلمة بالقاهرة المحمدية
طه لعداوة الحريم

五

توہ متعجب نہ

٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣

المعظم

والخيال

عن أبي بصير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الحمد لله

1942

ایں

آدم

על

المصنف على

فتقر

١٢
الملك الناصر

القوم
العامل

211

في الامور الجسدية مما ينبغي ان يفعل او يترك شئ القوة العقلية والعقل العاقل فما ان تعارضت انما بالارادة
او بالاعتبار احقر من الانسان من سائر الحيوان فالاولى للملك الحكم الكلية ضد مركاته كاديه والى
للكحكم المتعلقة بافعال عرته سواء كانت حركات او ثمر وراحملة وفيه وهذه القوة مستمدة من
القوة النظرية لان استخراج الاراد والخراسان يكون بفرض من الما والاعتبار في الما هناك من معدة كان
تقال ملاءمة العقل بالارادة وكلما سوكدا فوجمعل ينبغي ان يفعل او يمتنع فممكن ان يكون فيكون صواب
العياض وكبراه كلمة فحصل منها راي في امر عز في مستقبل من الامور الملكية فان الواجبات والتمتعات
لا يرقى في كنهه احادها واعداءها وكذا الماضي والحاضر لا يرقى فيها ايضا للاحاد والاعداء من تلك
مخصوص الامور المستقلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى يخرج في مع حكمها من القوة الاجمالية الى
تحكم البدن ويحدث فيها اي في العقل الانسان شئ القوة العقلية الشوقية ميات انفعاله متبعها
احوال بدنه شئ العقل المابع للتعجب احداث في النفس من ادراك الامور الغريبة الغيبة الاسباب والحوادث
الحياة وحوادثها من الحزن والحقد وغدا من الانفعالات المختصة بالاشان فظن ان النفس
بنا من قوى كائنها او ثمرتها القسمة الحام من الاقسام الخمسة التي يطول عليها الفصل الثاني من الفصول
من الفصول للزهد الاول من موقوف الجواهر فلا يستبعد وروى الحاشي عن شئ الثالث في المركات التي
لا مارج لها اعلم ان حركات النفس غير البعيدة الى الجواهر اما سواءه وماسه فمختلطين في موقوف الجواهر وصموده
يعمل اما رادته وارضيه وموافق الدخان وصموده خفيف فليس يخرجه الدخان كما تفورق في الجسم الا يسيو
الذي منفع مما يحرق في النار فكلما يبعد النار والدخان ساخا في مصاعدان في الاعلى متوجعين منها
يتكون جميع الامار العلوية بالنار فان على استدراك الهواء حلق الاجزاء المائية وقيلها الى الهوائيه في
الهواء الصريف والادوان لم يكن الامر كذلك في النار كثر او لم يكن في الهواء من اجاره بالكلية
كان وصل ذلك النار بصموده الى الطبيعة المهريرة التي هي الهواء الباردي كما عرف عقده ببرد
وكثافت قصار سخاها وعاطرت الاجزاء المائية بالجمود اذ لم يكن البرد شديدا وهو المظط واما مع
جمود اذ كان البرد شديدا فان كان الجود يصل الاجزاء والقطاير وصيرورة حبات كبارا فهو الجلي
وان كان الجود بعدد فهو البرد وانما يستدير ونقصه كالكثرة بالحرارة السريعة الحادثة للهواء لمصدا منه
فتتحلى البرد ما عن جانب القطرات للبخدة وان لم يصل النار الصاعدة الى المهريرة فانما يكون كثر
او قليلا فالكثرة بعد سقاء عايط اكل كل شئ يسببانه شارب النار قد صعدت انما ساقطت الى
صعودا لثباته وكثافت حبي كانه مكنه موضوعه على يدرة وكان سوفوق تلك العامة في الشمس وكان
من حبهات من اهل القوة التي كانت هناك فيظنون وقد لا يعتقد قواي هذا البخار الكثرة المكثف الذي
لم ينفذ سخاها عايط الصبابة الجواهر لوجه الارض اما قليلا البخار الذي لم يصل الى تلك الطبيعة فانه قد
ان قليلا

سجده

والله اعلم

الاستغفار

سازگار

ای احباب

فیض مبارک

لا تترك

۱۱۰

روز

4

بكتافيه وادخل في رز ولا يقبل في افر اصغر لا يحسن رز ولا الا عند اجتماع شئ يعينه كما يات في
 بعد الزوال وهو الطل ومعه وهو الصقعة نسبة الى الطل كمنه الى المطر وقد يكون السحاب من
 انقراض الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاقسام
 في الاكبر من كثرة بخار في الاقل من كثرة الهواء واما الدخان فهو ما خالط السحاب بان يتبع
 اخرة وادخنة كثر فيظهر الى الطبيعة الزهرية فيكثف البخار ويصعد بها فيجذب ذلك الدخان في
 السحاب فتكون امان صموده الطبع ليعاين على اراته المنقضة لضعفه وعند عبوطه لكثافته في
 لكثافته بالبرق الشديد الواصل اليه يحدث من قوة الى خوف الدخان فيمنعه للسحاب صاعدا ومصاعدا
 اياه صوت موارعه وقد تسفل الدخان بقوة الشمس وذلك لانه لطيف وفيه ما يه وارضه عذرت
 فيها الجارة والحركة والحركة المازجة علما قرب من المذنبين فها رحت تسفل دن سيب تسفل
 فكيف لا تسفل السحبين القوي كالحاصل من حركة الشدة والمصاكة العنيفة واذا تسفل لطيفة
 سرعا وهو البرق وكيفية لا ينطق في يصل الى الارض وهو الصاعقة واذ وصل اليها فها صار
 لطيفا تسفل في الخلق ولا تخفى وذات الاجسام المنجبة فذبت الذهب والفضة في الصر مثلا ولا يها
 الا ما احترق من الذوب وقذاخر اهل الهواء انما الصاعقة وقعت بشرها في السحب الى عبده
 ابن خفيف قدس سره فاذا ذاب قديلا فيها ولم تحرق شيئا منها وبما كان كشيئا عليا جلا
 فيخرج كل شيء اصابه ولما ياتع على الجبل فيحركه دكا وكل ان صبا كان في صحراء فاصاب ياقية
 صاعقة تسقط رجلاه ولم يخرج منه دم حصول الكلى حرارتها وانه في الدخان قد يصل الى قمة
 البار وذلك لانه لاه ارضية يات بها فتخط الحرارة التي يصعد بها بخلاف البخار في الدخان
 ح كاشعة التي يطير او كاذي بها من تحت شدة تسفل الدخان الواصل الى السحابة
 ويصل النار التي وقعت في ذلك الدخان السحابة فيسفل هذه النار فكان في اي
 من الدخان لطيفا صار مستقلا وتعد في النار بريرة في ذلك السحابة كانه لو كانت تنقص من السحاب
 وما كان منه كشيئا في النار تعلق به النار معلما لما من غير استعمال من تحت فيه الاحترق ودا
 مستقلا لا ينطق اما او شعورا ويكون على صوره ذواته او ذب اودج او حيوان له قرون كما
 ان اليه يقول وهو الدواب في الاذباب والنازل وذوات الودون وما كان من الحمار عليا
 اي كسفا جدا تسفل النار معلما لا معلما فها تحدث في اللوحات سودا وحر على حسب
 غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحرارة واذا كانت غلظ طرية السودا وقد صعد الدواب
 وجو تحت كوكب فيدبر ما الفلك معه مساعدا فيرى كان لذلك الكوكب ذوا به او ذبا او
 قونا واحدا او اكثر من واحد وهذه الاقسام التي ذكرها في الدخان الواصل الى النار والارض
 بالارض

كل ما يصفى

اوها بظام

العدا البرق والصاعقة

بالارض احدث ما عليها ونسب الحق في الحادث المرفقة اذ ارفع خاد واذ جاني لرح دسني ونصاعدي
 وصل الجوز الى من غران يقطع اتصاله عن الارض اشتعل النار في انارة فيرى كان يتبين انزل من
 الى الارض فاذا وصلت الى الارض اصرق تلك المادة بالكلية ما يترك منها وسيل كسب السراج
 المطا اذ اوضع تحت السراج المستقل فانقلبت الخان من الاول الى الثاني فاحترق السحاب فيقلبه
 انصا يقول قاله خان قد ينكسر عند الوصول الى الكوة الزهرية فيشتعل فرح يطهرها الى الارض
 او لا يسكن فيصعد ويصعد كوة النار لا تعلق على ارفع في السحابة لان مؤذنه في النار البسطة الغالبة
 الا حلة الى طسعتها غير معقول بحسب الظاهر فرح فيرصد بصاد منه كوة النار المحركة كحركة الفلك وهو على حمة
 مختلفة كما ترد بعضا دائرة سهام على جهات يضي على القدرين فتتوحد الهواء فيضرب وهو الريح
 قل قد وقع في كلام ارسطوان الريح كذا فيكون بوسوء لا يات بوسوء كحل قال الامام الرازي بالذي
 يمكن ان تعال في ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الحسب لذلك الذي ذكرنا
 من حال الدخان في تولد الريح كان البرق في الريح فو كانه كاشع في الجوز والريح تحدث بهذا الهواء
 في الاغصان تحدث ايضا ان تعلق الهواء فيصعد عن مكانه بواسطة عظم مقدارها فذا وقع ما حاوره
 يطارعه فيدفع ذلك الحاور ايضا جاوره فيموج الهواء ويضعف تلك المداخلة شيئا في الارتفاع
 بالضعف فتحدث رايح مختلفة فيدفع تلك الرياح الاجزاء الارضية فتسفل الاجزاء الارضية
 عنها مرقعة كما يها لتو على نفسها وهي الرايح جمع زويع وهي الريح المستديرة على نفسها والرياح
 المنع في النار يبرك دبا وذا وصل من الريح والمطر مانع وتعاون اما التمانع فلان الريح في الاكبر
 لطيف ماله السحاب يحار بها وتوثرها بحبها والمطر من الادخنة ويصل بعضها بعضا فيصعد
 ولا يمكن من الصعود فكل كثر فيها المطر قل فيها الريح وبالعكس اما التعاون فلان المطر من
 الارض فيعد ما لان يصعد منها حان اذا الرطوبة تعين على التكامل الساس وفضله والريح
 يحج السحاب ويتررب منها برودة السحاب الى باطنه فيسند البرد الجهد للضعف والماها السحاب
 جمع السحاب فيجتمعه حقيقة في عدد الاا انهم جعلوا اصولا اربعة هي اعط المشرق والمغرب
 والسمال والجنوب والعرب يسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدرور والجنوب والسمال وهي
 التي تهب منها بكبا والصاعقون بعد حطيل في الجوارح او رطبة رشيبة ضعيفة كوا يره حيط
 تلك الجوارح فيمنع رفق الطيف بالبحر ما وراه من الايصار فتعكس منها الى من تلك الاوصاف
 على ذلك الوضع فلو البصر لصفها الى النور فيرى في تلك الاجزاء ضوءا وسكنا قال الصبيد
 الذي تعكس منه شعاع البصر اذ اصغر جدا حيث لا ينشأ من احسن ادي الصور واللون دون الكل
 والخطيبا كمال الراء الصغرة وتلك الاجزاء رشيبة من الاصفار متراصة على مية الدايه فيرى

استشبه

شئ م

سما

تخلط

ملا صفة

[illegible]

الذي انقلب ما وفاض الى وجه الارض وجب ان يندرج الى مكان ما تقوم مقامه لئلا يكون خلافاً لمقتضى
سواء ايضاً ما وينقض سلك الاستيعاب كل فرع منه عزاء لفرق قال الامام الرازي واما العيون والركبة
حدث من احره بلغت من ابد فعمل في وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يطردها اليها
سابقها وهذا الكلام ما ذكره المختص من التعليل بامتناع الحملاء ونقضه ان يعمل السيلان بكرة
الاحرة المختصة للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فاعلم قال وصاح الغني والابار متولد من
احرة باقصة القوة عن ان يثقل الارض في ازيل ثقل الارض عن وجهها صادف متقدماً يندفع اليه
بادن حركه كان لم يعمل هناك بل في البئر وان جعل ثقل الغثاة ونسبة الغني الى البئر كرسبة
العيون اليسال الى الركبة واعلم ان النرج من الابار والعيون والركبة سبب لنبوع الماء فيها لان
ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الاحرة عن الطهور فاذا نزع قوت كل الاحرة وانفذت الى خارج فقد اختلفوا
في ان يطرده الماء من تولد من احره ما منه مغروغ في عنق الارض اذا اجتمعت من الهواء البخاري الذي
ياد ويد الساني وان كان يمكن الا ان الاول والى لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد بزيادة
الثلوج والامطار والضايعون فالخارج الدخان اللذان في الارض قد كثران وسد ان اخرج
منها بعود ومساحا ممكنة فخر لاها ككها ومنه يتكون الرلازل وادراكها فليسيل في مكان
ساحها مضغوطة كمن زلزلته ولذلك في الرلازل في الاراضي الرخوة واذا كثر البوار والغني
في ارض قلبت لزلزتها وقد خرج البخار والدخان المخرج من اجزاء مقربا الى الذمينة وقد صار
ما والشد احكم المختصة للاستعمال والانقلاب الى المادة وديا قوت المادة على شئ الارض
صعد اصوات الاله ثم ان وقع هذا الشئ في بلدة صل عليها سافلها وديا كان في موضع
الاشتقاق وديا فيسقط ما فوق الارض في تلك الوديات وطول ما يثر في الارض بسقوط
فللحال عليها تنوار المطر وشدية والضامن لثقل في الارض قوة كبريتية وفي الهواء
رطوبة تخلق بخار الكبريت باخره الهواء الرطب فيغيره ارجا فيفسد دعنا الى في طبيعة
الدم من ديا يستغل ما يوار الكواكب او غير في في الليل في ذلك الموضع شعل مضيفة
غير محروقة احرة اما تحمده وذلك لظهورها محلص تجارة جامعة وافضة ما ذكرناه في الفصل الثاني
او في الرصد الاول كظنه اراء الفلاسفة حيث تقولوا ان البخار الذي سبقت اليه الاسارة في الماء
الكلام بعد فري فاحالوا اختلاف الاجسام بالصورة الى استعداد في مواد لا يعضى اختلاف
الصورة كالم فيها واحالوا اختلاف باردة الى صورة المائية وافرحتها المتخلفة واحالوا كل ذلك
في الاجسام العنصرية واستندوه بالافرة الى حركات الافلاك واوضحها واما المتكلمون فعلموا
الاجسام مخات بالذات اي متوافقة في خمسة كبرها من الاحوال الافراد وانها متماثلة لاختلافها

موسم

جمع تلك الدائرة كانها منبوبة بنور ضعيف ونسبى الملاء وانما الارض التي اذن بها بل البحر من ذلك النعم
لان قوة السماع تحث على السحاب الذي لا يمتد فلا يرى فيه خيال القمر كقوة التي انما من على الاستقامة
منه لا يشبه بخلاف اجزاء التي لا يعاينها بها تودى خيال صنوبر كما عرفت قبل والكر ما يتولد الملاء عند عدم
الريح فان ترفت من جمع الجهات ذلك على الكسوف وان تحسن السحاب حتى يطلت تلك على المطر لان الاقواس
المائية قد كبرت وان انحرفت من جهة ذلك على ربح فاني من تلك النعم واذا امكن ان يوجد سحابان على
للصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدث منالك بالبحث باله ويكون القياس اعظم لانها اقرب اليها
ورغم بعضها من راسب كالات معا واعلم ان باله الشمس والسم الطنارة فيسم الطنارة دارة جدا لان
الشمس كحل الكبح الرصعة ومع ذلك باله فيها قوسه قليلة واما يتفرخ باله الشمس اذ كفت السحاب
واظلم وحكى ايضا انه رأى حول القمر باله قوسه اللون لان السحاب كان عاليا فتنشوش في
اذكرا الكسوف وغرض من عرض للموسم قد عرفت من الذي ذكرناه من الاجزاء الرئيسية للصنفين
سيرة الاستدانة في خلاف جهة الشمس وهي من قوس ربح وبفضيلة اذا وجد في خلاف جهة الشمس
اجزاء سيرة لطيفة صافية على تلك الجهة وكان وراءها جسم كشف باجمل وسحاب كدر فكانت الشمس
قريبة من الافق فاذا ادور على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء العكس شاح البصر عنها الى الشمس وما كانت
صفرة جدا لم تود الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المادة ويختلف لوانها في
الوان من قوس ربح بخلاف اجزاء السحاب في لوانها وموجب لوان واداءها من الخيال
الوان ما تنسكس منها الضوئ من الاجرام الكثيفة ورائت بعض ضللا زاسا من في علم المناطاة كعب
وموالمولى الفاصل كل اللد والدرج كسبح النار في يرد اشد بضعة على بطلان ذلك الذي ذكرناه
من اباب الملاء وقوس ربح لكنه انى ما ذكرناه رأى الجمهور قد ذكرناه فبايعة لهم ومن المباحث المرمية
زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الاحداث انفصالات فلكية وقوى دوجانية اقضت
وجودها ووح لا يكون من قبل الخيالات وموان ربي صورة سبي مع صورة سبي كقوة سبي كقوة سبي كقوة سبي
فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون فيه بعض الامر فقال الامام وهو اذن ذكره
لا سفي ما ذكرناه فان الصبي والمرض قد ينبدان الى اسباب عنصرية آتية والى انفصالات فلكية
وما نزلت انفسه اخرى لكن هذا الوجه يؤيدنا ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الخوا
في الحوامل على حدوث الاحداث في الارض فلو لا انها موجودات مستندة الى تلك الانفصالات
والا وضاع لم يستمر هذا الاستدلال وايضا يقول فالباحث المحقق في الارض يخرج العليل من امها
وسلبب الكثرة لمعونة الكبر الذي في بطن الارض ويستبها فخرج منها ومنه العيون السيار اذا
كان البحار اكثر انحصل المد وبعد المد كان الفاضل يجرث للماء في ضرورة اصناع الحلاء فان البحار
الذي

و مع ذلك فقد علم ان سينا انه راى قول
الشيخ في نامه في الون توسر فخرج
وراي بعد ذلك
م
اعدت

محمّد بن حنفیہ

وَحَدَّثَا

المحقق

الحمد لله

الشيخ
عبد الرحمن

ای الیٰ فط

خلف

فلا زلف /

فان لم يوصف بغيره اي بالواجب في ذلك التدرج على شرط اصلا لكان ذاتا كافيا في اجاده لزم من عدم
 عدم الواجب لانه لزم ذاته من حيث هي وانشاء اللاديم سئلزم انشاء اللزوم فيكون عدمه محالا
 وان يوصف بغيره في شرط فلا يكون ذلك الشرط حاديا والالكان التدرج المراد به اولي الحدود
 بل يكون ذلك الشرط انفياديا ويسود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب بل هو شرط او بغير شرط
 لزم لانها الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط فالحال في الامور للزوم الموجوده معاقلو
 عدم هذا القادر للشيء الذي هو الواجب يداخلف واذا اسع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب
 الواجب استنع عدم شرطه وانما يكتفي الى التدرج الذي كلفنا فيه وهو المطلق وانما بطلان اللاديم
 في الامايق والادليل اما الامايق فلان الاحكام عند الحكماء في الكلمات وحكمها واجبه عند
 وفي العنصرات وحكمها جازية فلا يمتنع عليها الحركة والادليل فان الاحكام تشاوية
 في المايمية كبريا من جواهر الفردة المماثلة كعرف مصحح على كل من الاجسام من اجسامها على الاطلاق
 ذلك الاخر وجه عن جزمه او نقول الاجسام ما يسطر ويحوز على كل جزء منه ان من السيطر ما يصح
 الاخر فصح ان حاس ساره ما يماسه مية وبالمعنى وسواها بالحركة والامر من السيطر فصح على
 اناسها الاخر وما سواها بالحركة وبالمعنى فبفروقه ان مقوله الوضع غير واجبه للسياط لان لغيرها
 منته في المايمية محوز تدل وضاعها نظرا الى طبيعتها كذا في الكليات لان تبدل اوضاع السياط
 التي فيها سئلزم تبدل اوضاعها وتعلم ايضا لفروقه انه ما جزم الا يمكن للمادة المتخار الذي خلقه
 ان يفرق من غير حمل منه ساره وبالعكس وانكاره مكاره لا يعتد بها المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين كاختصار
 المسلك الاول انه لو وجد جسم قد سئلزم ان يكون واحدا قد سئلزم ان يكون قبل كل كون اخر لا ياتي بها
 والثاني بطريقه اما اللاديم فلا يمتنع من كون في حيز لكونه متخارا بالذات فان وجد له كون غير
 مسبوق بغيره يكون لفروقه التدرج الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون تابعا للجسم التدرج على الاستمرار
 فكون قدما والا اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق فز لزم القسم الثاني لان كل كون له فليس مسبوق
 يكون لفروقه ان يكون قبل كل كون لاني انما اذ على ذلك التدرج الذي نحن فيه لو وجد كون
 لا يكون قبله لزم خلوه الجسم عن الكون وانت جزم ان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا الشأن لانه اذا
 لم يوجد له كون غير مسبوق فز كان كل كون له مسبوقا يكون قبله لا ياتي بها المتخار الى البيان
 هو القسم الاول لان يقال ذلك الكون الذي ليس سبقا عليه يجب ان يكون مستمرا لا اولا وابتداء
 لزم خلوه الجسم عن الكون قبل لو قيل ان وجد له كون قد سئلزم هو القسم الاول والافلايد ان يكون
 قبل كل كون لاني انما اذ لو وجد له كون لا يكون قبله لزم خلوه الجسم عن الكون لانظم الكلام اما
 بطلان الثاني فاما القسم الاول وسوقه الكون بمقتضى بناء حدود الكون واما القسم الثاني

المستثنى

الكل

وهو عاقل الكون الى الابد لانه لا يتغير وطريقه التفريق وغيره من ادله بطلان التدرج والاعني
 عليك ان في هذا المسلك طحا لموات كبره كانت في المسلك الاول من بان كون الكون وجوديا
 اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم بحركه عامر شانهما احركه فحوزح واولا لان اعدا الكون
 نزول بوجوده وانها مع كونهما اذله فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك في انه وجودي بلا خلاف
 ومن بيان ان الجسم لا يخرج عن الحركة والكون فان العامل ان يقول هو في الادل لا يحرك ولا ساكن لان
 طحا منها يعنى المسبوقه بالغير فلا يصح انصافه بشي منها في الادل ومن سقوط قوله السابقة والمسبوقه
 في آخره بالعرض اذ لا جازا لها الا بالوسم ومن الخارج سواء في الحركة كون واحد مستمر من المبدأ والمنتهى
 لما من ان الحركة بطلت على الامر المتبدل ولا وجود له في الخارج بل منع وجوده فيه وعلى الامر المتبدل
 للوجود الذي لا انشام لم في ما ذكره الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فاما المسلك الثالث
 للام الرازي ذكره في المحصل بنسبه الادل الى بعض المتأخرين من الاشاعره وهو ايضا ما اخذ من
 المسلك الاول والمؤات التي كانت فيها بقاءه منها بما سوى قيل منها كما لا يخفى وتقرره انه لو
 وجد جسم قد كان في الازل ما يحركه او ساكنا والسال بطريقه وان لم يفرق ساره بعدا فز بقاءه
 المسلك الثاني من جزمه فلا يشغل حيزا للونه المسلك الرابع له ايضا كل جسم يمكن ان يترك
 من الجواهر الفردة او الهوى والصورة وكذا ان سار له في ما يمتنع امور متعددة ويأتي في الايهات
 ان الواجب الوجود واحد لا مركب له في حقيقته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل
 ممكن هو موجود فله وجود ولا تصور للاحاد الاعز عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث التدرج
 من انه لا يجوز الا انما الرازي انشاء التدرج الى السبب الموجب كالمعجوز والاساده الى المتخار وقد سئلزم
 على ما ذكره المسلك الخامس الاجام مع العمل المتخار المتخار في الصفات ان صفاته هو يكون
 الاجام حاديا لما بينا ان التدرج لا يمتد الى المتخار ويدان الوجهان الى الرابع والخامس فليتان
 حدوث العالم كله من الاجام فالجذات وصفاتها بخلاف الاولين فانها لا تعطيان الاحاد
 الاجام وصفاتها وحسب حاجتها الى في الحوادث ولم يتوصل المسلك الثالث لانه جعله عن الاول
 لبعاء المؤات واما السادس فهو في حكم الاولين لما بينا ان المسلك السادس الجسم معوم به الحوادث
 ويوضو في المايمية من حدوث الحركات المايمية ويجدد الاعراض كماله في كمالها في الازل والاول
 والاسكال غير ما ولا سئلزم من التدرج كذا كذا من عليك في الالامات من ان عدمه لا يكون محالا
 للحوادث الجسم التدرج على التدرج سئلزم اربع الاول وهي مستحضر من العلة المادية ان يعال المادية
 والاحتاجت الى اداة لفري لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلل الى لزم التسلسل
 في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن القوه الجسم والنوعه ايضا لا مقدم فليزم قدم الجسم كونه

الكون عدم الازل

الجسم كونه في الازل

الكل

اجزاء باسره باقده واجواب منع ترك الجسم من المادة والقوة وان لمنا ذلك لان كون المادة قدرة فانه
اي كونها قدرة غير بوجوب اجزاء لا يستلزم القرب الى وجود الحوادث كما سلف واذا وقع الاجزاء
بالذات وسببها بانبات قدره الصانع في الموقف الحاضر لانها انما لا يخرج عن الصورة وقدره
صنفه دليله الشبهة الثانية وقد شبه الامام الرازي الى هذه الصورة ان حال الزمان قدرة والى
كان قدرة قبل وجوده قبله لا يجمع فيها السابق لمسبق الزمان فيكون الزمان قدرة
حسن ما فرض معدوم ما سلف اذا كان الزمان قدما كانت الحركة التي هو مقدارها قدرة فكل ذلك
موقوف على الحركة واجواب منع ان التقدم بالزمان اي لان محقق التقدم الزمان غاية في نوع وجود الزمان
وسواء علم وان سلم حصول الكمال فليس تقدم عدم الامان على وجوده بالزمان يعني عدم اجتماع الصنفين
في كون تقدم الزمان كصفا على حصول التقدم بالذات بالامر بزيادة عليها فلا محذور في الشبهة
السالبة وهي احدى عند سيم في انبات مطلقة وما خوله من العلة المؤثرة ان سال فاعليه العاقل يعلم
اي تأثيره فيه واجابه اياه قدرة ويلزم منه عدم العالم سانه انه لو كانت فاعلية حادثة محض
يوجب حسن التوقف على شرط حادث محض في كل الوقت والالهي وان لم توقف على شرطه لكان
لزم الرجوع لما مر لان احضار حدوث الفاعل في ذلك الوقت دون ما قبله وبما بعده مع تناقض
شبهتها الى جميع تلك الاوقات مخصوص بالخصص والكلام في ذلك الشرط الحادثة وانحصار في وقت
معين كما في الحوادث الاولى فلا بد من ان يفسر شرط حادث ويلزم السلسل في الشرط الحادثة
واذا كانت فاعلية قدرة كان الاثر قدما ايضا لا يتصور محققا فيزواجاد جمع في زمان مع
عدم حصول الاثر وقد يعبر بهذه الشبهة بعمارة اخرى ابط في حال جمع بالابدية في الاجاد
ان كان حاصله ان لا كان الحادثة حاصلية اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعدا اما ان توقف على شرط
حادث فلا يكون جميع الابد منه حاصلية وهو خلاف الموضع او لا توقف فليزعم الرجوع لما مر
اذ كان لا يخلو في ان كان وجود الاثر الذي لا يختلف عنه كذلك وان لم يكن جميع الابد منه في الاثر
حاصلية الا ان كان بعضه حادثة قطعا فنقل الكلام اليه ونقول ان لم يحج هذا الحادث الى الجاد
لزم استنباط الحوادث عن الحوادث المحض وان احاج فاما ان يكون جميع الابد منه في الحادثة
في الاثر فليزعم تقدم الحوادث او لا يكون حاصلية فبعضه حادث في الزمان فليزعم السلسل في
الاسباب والمسببات وسواء وقد ذكر في اجواب عنه وجوده والذي يصح للتوقف على وجهه
الاول في بعض الحوادث اليومية في الشبهة في وجوده فيقول فاعليه العاقل التقدم لهذا الحادث
قدرة اذا كانت حادثة لتوقف على شرط حادث حذر من الرجوع لما مر في الكلام في هذا الشرط
لحادث كان في الاصل فيسلسل الحوادث المرة الى النهاية له فليزعم ان كان الحادث الاول

معيار اسم الزمان وهو
اسم ال فعل المناسبة
بلفظ الشبهة ١٢

فيلكية

ع ٢٢
المزمن
في الجاد

قدما لا يعال انما الحوادث اليومية بسند الى الحوادث الفلكية من الحركات والابتدالات الكوكبية و
كل منها يسبق ما قبله الى نهاية ومثل هذا السلسل جابر خلاف النفس في الامور المترتبة المجتمعة
نقول للمعنى الفادق من صورته العنق من كل الزمان على الوجه الذي ذكرناه لا بد مع النقص
لان النفس في الامور التي ضبطها وجودها كانت محتملة ومتعاقبة كمال كما وقف عليه وايضا
فقول اذا سلم جواز النفس الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مستوطا بغيره
مسبقا لاف لا الى نهاية فيكون حدوث العالم على المبدأ القديم سلسل الحوادث متعاقبة كما
في الحوادث اليومية عندكم فان قلنا ان كل تسلسل الشروط المتعاقبة انما يصور في مادة بتردد
استعدادا لا بتوارد ذلك الشرط عليها فيقول الحوادث المشروطة بذلك الشرط حتى اذا اكتمل السلسل
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستقرة وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس له مادة هي
تصور توارده الشرط المعبره في حدوث العالم عليها فلما لم ذلك الذي ذكرناه من ان
الشروط والحوادث المتعاقبة انما تصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لا مر في
المادة وتوابعها كل سابق شرط لللاحق ان يمتد في الزمان الى ما هو شرطه الى تصور منوط
لحدوث العالم الجسماني فلا يمتد الاستدلال بما ذكرنا على قدره الا ان تعال لكل حادث مادة ولكل المادة
لا يخرج عن الصورة فيكون هذا جوازا الى الطرفة الاولى وقد اجتناعها العصب السالبي ان يرجع
الفاعل الحادثة عند الاطمة قدورد على الامر انما منوحد الارادة ولا حاجة الى اي من ذلك الرجوع
الى داع مرجع من حيث هو في حال طرئ الهارب من التبع وقد حى العطفان فيقول
العاقل مادة في الحوادث والارادة المتكلمة المقدور وقد تعال هذه الارادة المستقلة لوجود المقدور
ان كانت قدرة لزم تقدم المدور وان كانت حادثة احاطت الى ارادة اخرى او هي لفر حادثة
فليزعم النفس تحجاب ما يجوز ان يرب الارادات او يرب ملامات ارادة واحدة قدرة الى الاثر
واما يجوز حدوثه لعلها في وقت معين فلا يرب محض لكون العلوق امر اعتباريا فليكن
بالقدرة فيها والثبت في الزمان لا قدم في هذه الميام الشبهة الرابعة في العالم ان كان وجوده
لا اول لها والالزم الانعكاس من الامناع الذي واذا نرفع الامان عن المدييات جواز
الاجازات واستحالة المستحالات وكذلك صح ما نرى الباري فيه ان ذلك كان اثره في العالم
الاول له والالزم الانعكاس المذكور وحج ان يجزم بامكان وجود العالم في الاصل من الصانع
وهو بطلان لا يلم اي دلائل المستكتمين على انشاع وجوده فيهم اما بعد نبوت امكان وجوده
وصدوره اذ لا يقول ترك الجود الذي هو فاض الوجود عليه وما غير مناه لا يمكن الجود المخلوق
الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم وجوده والالزم تعطله واجواب ان في ذلك

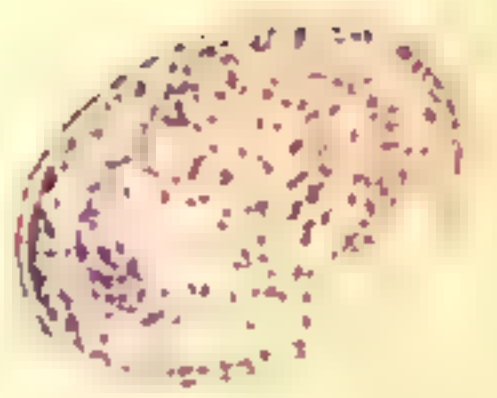
ابدا

ع ٢٢

الامكان الدائم

نع

من حديد الجهد ولزوم النطق بطلان خطاني للجدى فضا فمخرج فيه من البريات ثم انه لا يلزم من
 اذلية الصفة الازلية في الحادث شرط كونها ذاتا في الحكاية اذ لا يلزم من وليست اذلية ممكنة
 لا سخالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت ان اذ الخدوات الحاديات من حيث متوكان الحكاية
 اذلية ولكن اذلية ايضا واذا الحدوث بالحدوث لم يكن له احكام من هذه الحجة فضلا عن ان يكون
 امكانه اذلية للمقتضى **في الثاني** صفة فناء العالم بعد وجوده وسوق الحدوث
 فمن قال انه قد عطل الجوز لعدم في بيان حدوث السكون من ان العقول لا يجوز عدمها من
 قال انه حادث قال بخلافه لكونه كاشية من حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفية بالعدم
 فعل اي قبل الوجود كعدم بعد اي بعده لا يميز بينهما ولا اختلاف فيها فاجاز عليه الامر فقد عرفت
 جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف في بعضه واول الايات الدالة عليه لم يخالف في ذلك احد الا
 الكرامية فانهم مع اعراض حدوث الاجسام قالوا انها ابدية متمتعة فناء لا ودليلهم على ذلك ما اوردوا
 الله في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام مع الوعد بعدم الجرم بعد فناءه لكان عدمه بالاملا
 واما لاملف وجودي او عدمي الى الفناء من انك والكل بط فلهذا صرحه فالتفت اليه بجوده مع جواب
 المذكور من انك خضر عندك فلا حاجة الى اعادتها **المقتضى الثالث** الاجسام ابدية خلافا للنظام
 فانه ذهب الى انها متجددة انا فانك لا اعراض قبل هذا العمل من غير مقتضى عليه لانه في امتناع الاجسام
 الى الموت حال البقاء فثبتت النقلة لا لا تقول بقاءها ومن اصحابنا اي ومن الاسماعه من ادعى في حق الفناء
 اي البداهة قال لا بد من تعلم البفردة العقلية ان بقاءها بقاء بالاس من احوال الازايات والادنى
 والسموات يبعث من سائر اليوم وكذا فعل بالاضطرار ان ما خالفه بالكلام منوع عن ما خالفه معه
 وان اولادنا وزعماءنا لانهم الذين كانوا اخفا من قبل لا نعال من كل اي جرمنا بقاءها ضرورة
 البقاء بها في الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصح الجرم وشهادته بالبقاء لا لتقول عليه والروث
 به اذ الاعراض كذلك لان الحس ما يدبها بقاءها وقله بالاساعة بانها لا يبعث فنانين بل من انك احوال
 متحد به لم يدرك الحس بقاءها فبما ابر او اجسادنا انك تلبس بقاءها فبما ابر او اجسادنا
 دون الاعراض قلنا اي لا يقول لانه ان ذلك الحس من انك الالف في الحس في الحس
 ما ذكره في الففردة العقلية حاصلا بلا شبهة والفرد في البدن لا يطلب مستند بل هو ما حرم به في النظر
 عند نقضه والرافض في ملاحظة البنية فان ذلك هو معنى البديهي المراد في الما والى ومنهم من استدلى على
 انه لو لم يكن الاجسام ابدية لادفع الموت والحياة اي لم يكن ان حال الموت حي وحيوه ميت لان محلهما
 يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك لا يتصور فالحس حال حيوة غير الحس حال حياء فلما كانا واردين
 على موضوع واحد ولا يرفع الشخوص البتة والسود والبيض في كطارة اي لم يكن القول بالامكان
 اصلا



فقد

الاعراض

في العالمين الاجسام باقية

اصلا لانها مشروطة بايجاد المحل وكل في كذا بطلان الضرورة العقلية في النظام منها الوقيت لا متعدها
 بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض في امتناع عدمها على تقدير بقاءها واللام في الاعراض
 على امتناعها في النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما قام في الاعراض دل على امتناع بقاءها
 طرد في النظام في الاجسام فعال بعدم بقاءها ايضا قال لا بد من ذلك لانه بني على اصله وسواء الجواهر
 مركبة من الاعراض فانه ان كانت الاعراض محله كانت الاجسام محله فانه اذا فناء الاعراض ففناء
 في بعض الجواهر كالماء والنار والفرد كانه في الاختلاف بين الجواهر والبرودة كدليله في كل مكان
 صروا اولي الزم الكرامية بانها لا تعني اصلا بقاء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وقرئ قوم فعلا لا يوجد
 الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير بقاءها عدم شرط بقاءها
 مشروطة بالجواهر المشروطة بقاءها في دور ولخصه ان عدمها بعد بقاءها لا يجوز ان يكون عدم شرط لان
 شرط بقاءها لا يجوز ان يكون عرضا لا متناع التساوي لكون ذلك الزم الا لا يجوز مع كونه مشروطة
 بالاعراض في الفناء فيلزم الدور فبطل هذا التمسك في الاعراض كباقي الاقسام فثبت انها لو بقيت لا متنع
 عدمها لكانت اجازة لعدم البفردة فلا يكون باقية واما الجواهر فحفظها الله تعالى باعراضها فبما
 تحلقها فيها في اذ الله ان معنى الاجسام لم يخلق فيها العرض صيني بقاءها مشروطة بقاءها ولا
 محذوفة وبذا اذ من الشاعره او خلق فيها عرضا خاصا للبقاء وهو الفناء فثبت في ذلك وبذا
 ذهب المعبره فلا تتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية
المقتضى الرابع الجواهر مشغ على الدخول اي دخول بعضها في جرم بعض حيث يتحدان
 في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معطلا بل هو كذا ثبت في المعبره من ان الجواهر
 باعبارها كالجواهر من فناء كون مضافا لكونها باعبار وجودها لا فناء بل هو انما بالبفردة البديهي
 اذ لو جاز ذلك لكانت ادخل الجواهر في كون هذا الجسم المحسوس اجزاء كثيرة وعند احد وجاز ان يكون
 بالوزن الواحد من الكرام مثلا الف ذراع لم يخل العالم كله في جرمه واحد وجاز ايضا
 ان ينقل عنها عوالم مستعدة مع بقاءها على سبيلها وصرح العقل بدمية بقاءه وقد اتفق الفلاس
 على امتناع الدخول في النظام فثبت ان جوده والظاهر ان كرم ذلك فيما صار الله من ان الجسم المشغ
 المقدار مركب من اجزاء غير شامية العدد اذ لا بد من وقوع الدخول فيها ببناء واما انه التزم وقال
 صرحا فاعلم كيف هو جرم للفرد فلا يرضه عاقل لنفسه وان خزانة قال كان كذا الجسم مشغ
المقتضى الخامس عدم الجواهر ووحدة جرمه متلازمان فلا يجوز ان يكون جرم من في حال
 واحد في جرم واحد كما مر انا فلا يجوز ايضا ان يكون الجرم الواحد في ان واحد في جرمين وبذا صرح في
 الصا كالاول وقال بعض الامة في سائر لوجاز ذلك لم يكن ان الجسم بان الجسم الحاصل في هذا الجرم

الاعراض

لغز

مطل

غير حاصل في الجرم

الافراد والاضافه في فرق من الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الجسم الذي ورد في ثبانه مسببه على الضروره
 بعبارة تختلف في الصور المطبوعه في الاصل وانما في تلك التي جعله ليلا ليس واضح من المطبوع
 فكيف يصح الاستدلال به بنسبه بل هي الجسمان باعتبار اضاع اجتماعهما في فرد واحد ضد من كاي جسم العوضا
 باعتبار اضاع اجتماعهما في محل واحد ضد من كاعرفت فيه خلاف من المكملين من الغاضض من المطلق
 اسم الضد على الجواهر كانه لا يفي في الضاد نقاب الضدين على المطلق المقوم وذلك غير مقصور في الجواهر
 محلي في الغاضض وهو لا يشاد ابوا حتى ويصح على عايد الى جمل الاصطلاح في المطلق لا المطلق
 كل ان يصطلي في لفظ الضدين على ما شاء من المعاني فلا يجز في ذلك العلم ان الحكماء خلافا في بيانته
 في الصور النوعية كالتارته والمائيه بل معاضدان ام لا فعلا بعضهم نعم وقال الفروزي لا وسواها
 لفظي مرجعه الى شرط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا
 ضد من اذ لا موضوع لهما وان التقي المحل الذي هو اعين من الموضوع في معاضدان لتوارد في معاضد
 المادة العنصرية والاصطلاح المنصور على الاول المقصود السادس من الجسم على عجز العوض
 وضده انقوى المكملين من الساعة على منعه فالواكل عرض مع ضده بجهل ان يوجد احد ما في
 الجسم وجوبه بعض البصر في الازل وقالوا ان الجواهر كانت حاليه في الازل عن جميع اجناس الاغراض
 ولم يجوزوا خلوقها عندها فيما لا يزال من بعض العاقلين ان الاجسام قد تميزت بها وتمايزت بها
 وجوزوا اي خلوق الجسم عن العوض الصاحبه من المعزله فيما لا يزال فعلا يجوز فيه خلوق الجسم عن جميع الاغراض
 والمعزله الباقين تفصيل بالبره من معزله من غير الاكوان والبقاديه يجوزونه في الاكوان اما
 المكملون في الساعة فتتم منه بناء على ان الاجسام معانته عند تميزها من الجواهر الافراد المائيه
 وانما تميز الاجسام بعضها عن بعض في الاعراض كالحاله فيها خلوقها الجسم عنها باسرها لم تكن ذلك الجسم
 من الاجسام المخصوصه المنفرد من غيره بل كان حتما مطلقا غير مخصوص ومقتضى المطلق لا وجوده استلزام
 ضرورة اما الموجود في الخارج هو الامور المبعينه للمايزه ويرد على هذا الاستدلال انه كان لا يميز
 ببعض الاغراض فلا يميز ان الجسم لا يميز عن سائر الاغراض وضده معا وموافق النظام في ذلك ان
 في اضاع الخلو لم يميز اي المكملين ام طاهر معانيه وان حالته في باطل الاجسام لكنه بواضحه في اضاع
 خلوقها عن الاغراض بناء على ما مر من مذهب في تركيب الجسم من العوض وذلك لا يستره به ما من
 اجمع عليه ان على اضاع الخلو باضاع خلوه عن الحركة والسكون كالموضوع في الدعوى على
 كل عرض مع هذه وهذا الاحتجاج لا يفي فيه ورتب عرض سوي الحركة واليكون خلوق الجسم عنه وعن ضد
 فان الهواء حال عن الاكوان والطعوم والاضداد مما نعم يصير رد اعلى الجواهر حيث جوزوا الخلو عن العوض
 الاكوان وعلى الصاحبه حيث جوزوا الخلو عن الجسم فما لا يزال اما ما قاس البعض على البعض في قياس

شرط

في

غير

اضاع

ضد

ما قبل الاتصال بما بعده فاضيف من ذلك الضعف معني ان بعضهم حاول التقييد في الاحتجاج المذكور فقالوا
 في اضاع الخلو عن الاكوان من اضاعه عن سائر الاغراض على ما سبق عليها وموافقا سد حاد نظام
 اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم راد ابيات المثل فقال اتفتت الساعة والمعهله على اضاع الخلو بعد
 الانصاف وذلك لا يبراه العاده من ابدية الخلو الى الضد بعده ضد الاسوي واضاعه ووالعوض
 الا بطلان ضده عند المعزله فكذلك انقضى الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خالي عن الجامع مع طهور الجامع
 وانما كان اضعف من المتكسك بالحركة والسكون لانه ثبت بعضا من المطبوع خلافا لاحتجاج الجوز الخلو بوجوه
 ثمة الاول لولم يميز وجود الجوز وجود العوض كان الرب تعالى مضطرا الى احداث العوض عند احداث
 الجوز وان سعى الاجتيازا والجواب ان هذا الارم على كفي اضاع وجود العوض دون الجوز واضاع
 وجود العلم دون الجوه واضاع وجود العلم بالمفهوم فيكون النظر فيكم لا يجوزون انقلاب العلم
 النظري بضمته تعالى ضروريا وحصوله لما ينظر فليزمن كونه مضطرا الى احداث الجوز والجوه والنظر عند
 احداث الامور الموقوفة عليها فاسو عزكم في صور الارام هو عذرنا في محل الرفع ولا يخفى ان الارام
 الثالث لا يتيم على من سدد النظر والعلم للسند ومنه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الكائن باذنه
 من لزوم العلم المعلوم في عذرا اشار الاكافات الماعنه الوجود الى ما من معلوم الا ويمكن ان يكون
 الله تعالى في العبد علمه والمعلومات اي المعنويات التي يكون ان على العلم بها في نفسها غير متساويه
 الواجب والمكناات والمتممات وكذا العلوم المطلقة بها غير متساويه والحاصل من تلك العلوم للبعد
 منها لا يتقاربه وجودها لا ساسي فان سعى والطاهر ان يقال فذا سعى عنه علوم غير متساويه فكان
 على عذر اضاع الخلو عن العوض وضده ان يقوم به باذنه وكل علم اضعف عنه ضده فليزمن قيام
 غير متساويه البعد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وان كان حال المعرفه والجواب ان
 المنفرد عن العبد هو تعلق العلم بالاشياء من المعلومات وانما اي ذلك التعلق ليس بوضعي بل هو
 اعشاري وهذا الارام الذي ذكره هو اما لم يميز من يخرج كل معلوم الى علم على حدة ويجعل مع ذلك امر
 موجودا لا نفس التعلق الاعشاري ونحن لا ننوون ان يجوز ان يتقوى علم واحد بمعلومات متعدده
 او يخلو نفس التعلق بالبره موجوده واجاب الاساذ ابوا حتى بناء على اصله من تضاد العلوم المتعدده
 وان كانت مختلفه لانها لا يميز بين بان ضد العلوم المستقته التي لا ساسي هو العلم بالحاصل سواء كان
 او واحدا فلا محذور والزم الاستناد على اصله اضاع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضا
 عنده فالمره وزعم ان كل علم محلا من العلم غير بالاضاع فلا يجمع علما في محل واحد اجلا واجاب
 نوري في المعلومات وان كان غير متساويه فان الانسان لا يقبل الا علوما ساسيه لا اضاعه
 ما لا يساسى مطلقا واذ لم يقبل ما لا يساسى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم الى لا يساسى ان

مورد الكه غير عباره الا بدي
 لتلاد عليه ما ورد على الادي
 ولم يميز ما قاله كالا ساسي ما قاله
 لا بدي
 العاده على العلم مطبق في
 على اصطرارها في العلم
 على سدد الى العبد

انما الاستناد على العلم فلا
 ما يلبس غير بالاضاع

عليه فلا يتغير عليه منع الحكم على تلك التقدير وقد يقال عليه ايضا لان لزوم نقطه سي اول نقطه المسامحة بغير
 ما ذكرتم في بطلان السالبي يستلزم بطلان الملازمة فتقول اذا حرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب
 ان لا يوجد في الخط الذي لا يناسي نقطه سي اول نقطه المسامحة لان المسامحة انما يكون تراوفاً وحركة مستبين
 فلا يوجد هناك ما سي اول نقطه لان كل نقطه موضعية كذلك كما سمعنا فوجب قبلها واجواب عن هذا البيان
 لزوم ذلك بان المسامحة لما اول كونها حادثة وممكنة بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت المسامحة منها
 في ذلك الاول سي اول نقطه ودليل امتناع الملازمة في حصة لعل على عدم ملازمة بجواز ان يكون الملازم
 ايضا مستقلاً كلف ولودل على ذلك لتمام الاقضية الاستثنائية التي استثنى فيها بعض السالبي واستل على ذلك
 بقوله والواجب في كل مناس اسما في استثنى في بعض السالبي وقد جاب ايضا بان استل على كونها كانت الابعاد
 غير متساوية وحرك الخط للناسي من الموازاة الى المسامحة او لافا ان يوجد اول نقطه المسامحة ولا يوجد وكذا
 مح بدليلكم ودينا وعلى هذا بطلان اعتراضكم بالكلية في امتناع وسواء لان المسامحة ببعض الراوية والرك
 قبل المسامحة كما حصل بطلانها وانما لم يرد ذلك ان كان بعضها موجودا بالفعل فيمكن ان يوجد مسامحة لكنها
 تنفيها بالثبوت لا بالفعل وهو صحيح ما ذكرتموه لا يمنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى
 القوس قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الراوية قبل الحركة بأكملها وسكذا في منع الحركة مطلقا فالجواب
 انما وقعت من وضع ما بالثبوت مكانها بالفعل ودفع بعض الافضل ان ما ذكرناه الحكم في الاما هي
 اذ لو سلمنا حكمها على طاعة من العقل كباقي الهندسيات فليس المردى لانها لا بد للمسامحة ان يكون اول نقطه
 الوهم لكن الخط الذي لا يناسي في نقطه للاولى خلاف الخط المسامحة في نظر اذ ليس لزوم من حركة
 المسامحة الا ان يكون لها زمان سواء اول ازمنة وجودها فلا يكون المسامحة الحادثة في مسبوقة بمسامحة في
 زمان سابق عليه وبما لا لازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطه سي اول نقطه المسامحة في الوهم باذ
 ان نقول للمسامحة حال الموازاة بل لا يكون منها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت
 المسامحة حاصلة في كل ان فرض في ذلك الزمان ولكل الانات المفروضة فيه غير شائبة اي لا يتقف
 عند حد فكل المسامحات المتويزة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطه اخرى فلا يبين نقطه اولى
 بقى الوهم عندنا وكل هذا الاشكال ان يقال لو حدثت الحركة كان لها اول زمان توجد فيه وج
 فلا بد ان يتعين لها ولها فتراها في كل لحظة لانها لا بد لها من نقطه غير مسبوقة باخرى
 الوهم لا نقول مسامحة الخط انما واما المسامحة المذكورة اعني مسامحة الخط فلا يتصور وجودها الا بوجود
 حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامحة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين
 نقطه غير مسبوقة ولكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يقع
 في نقطه سي اول نقطه المسامحة اذ لا بد هناك من مسامحة غير مسبوقة باخرى بزم وجود مسامحات غير

لزم

للمنطقة م

في الوهم لكن الخط الذي لا يناسي للنقطة

شأنه العدد بالفعل في زمان سناه وهو محال فكل المسامحة انما هي النقطة وكل ان تحل في ذلك الوضع
 على هذا المعنى ان يحمل معنى النقطة في الوهم عبارة عن تقديرا في الخارج على تقدير وقوع المعروض فيه
 فيندفع النظر عنه وقال بعض هؤلاء المأخرين وهو صاحب ليا لاربعين هذا لكل معلوب
 على كونه على عدم تناسي الابعاد ان يقال ان اطول خط يفرض في البعد المناسي الموجود وهو
 محور العالم فادافنا خطا نوادته ثم حرك على مسامحة على طرفه والمسامحة مع النقطة التي فوقه خارج
 العالم قبل المسامحة محو لما ذكرتم عنه فلم يكن كون على مسامحة نقطه لا يناسي وبعد غير سناه يفرض
 تلك النقطة وهذا الذي فكره محال لا ورود له كلف والمسامحة مع نقطه لا وجود لها بالفعل لانه لا يمكن
 اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلا موجودا هناك والملاء فلف يتصور طامامة لنقطة معدومة
 في الوهم التي الذي لا ساعده العقل لانه في تناسي الابعاد الموجوده في الخارج دون الموصوفة
 الصفة الوجه السالبي وهو عكس الاول في انه يفرض فيه ولا المسامحة والشاطع وهو زائده فيكون ويجتنب
 اي الوجه الاول ان يفرض خطين غير متساويين متقاطعين في نقطه فيكون بينهما موازاة فلا بد
 في الموازاة من ان يخلص احدهما عن الاخر ولا يتصور الا بنقطة في تناسيها ولم يترك خلف وسواء بينهما
 لتدور الناسي وقد ذكره صاحب السو حات واشهر برهان الخلف وانما ينفذ اذ افترض حركة في من
 مركزا خط غير سناه ومقاطع لا غير سناه ايضا فاذا حركت اليك فعمل عام الدور لا بد ان يصير الخط
 الخارج من مركزها موازاً لخط مركز سناه متقاطع لا غير سناه ايضا لاف فسلم تناسيها وبرهان الموازاة
 على ما مر ما هو منه يفرض احد الخطين متساويا ومساواتا او لا فظهر ان برهان المسامحة والموازاة والخلف
 راجع الى اصل واحد الوجه الثاني ان يفرض من نقطه خطين متفرجين كما في مثلث متساوي الاضلاع
 حيث يكون البعد بينهما بعدد ما بها دراعين ودراعين وعلى هذا يرايد البعد بينهما بقدر اذ
 ولو ترك ذكرنا في الاضلاع والكسفي الجبهة المعقولة لكان الكلام محفرا والحد والمقصود ان يكون الاضلاع
 بينهما بقدر امتدادها فاذا ذهب الى غير النهاية كان البعد منها غير سناه ايضا بالضرورة واللازم
 لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين ليس ان لا يكون له نهاية ضرورة وبما البرهان
 في الخمسة هو الذي سمعنا من البرهان السليم مع رنا ده لخص عن غير النقول واستدلى به صاحب
 المطارحات وذلك لخص هو فرض الاقتراح بين الخطين بقدر الامتداد قد سقطت ثبوتات
 كثيرة في السلي الذي اوردته في سائر ما نظم عليها في شرحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على
 بطلان عدم تناسي الابعاد من جهة الجهات كما سوبت الختم ومن جهة ايضا لامن جهة واحدة
 اذ لا يمكن في فرض الاقتراح بقدر الامتداد والاشارة بقوله ولو حوز محور اسطوانة غير متساوية
 في طولها ثم ذك في ابطالها خلاف الاول وليس فانها بطلان لاناسي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع

ان الابعاد في الوهم غير متساوية
 في خطين متساويين

من الخطين وانما الموازاة وعدم الملازمة
 اظهر في لف نقطه التقاطع

فراعا ذراعا واحد فقط

ان السادة والعلماء
 على الموازاة

البدل م

وسواء كان السطح على المطلق وقطعه المص لمحضنا فما فرضنا في سائر فروع من نقطة واحدة
 كيف اتفق في سواها كان الانفرج بقدر الامتداد كما تصوروه واذا زيد بان يكون الانفرج ذراع
 امكن ان لا يتفرع ذراعا وانصاعا اذا انعكس الحال بينهما فلما انفرج اليها الى ما بين سبعة خطوط
 بالغا ما لمعنا وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتعدان الا على نفس واحد فاذا امتداعا اذرع
 مثلا وكان الانفرج حسدا ذراعا فاذا امتداعا من ذراعا كان الانفرج حسدا ذراعين خطا واذا
 امتداعا من سبعة ذراع وعلمه فخصر وهذا معنى خط بسبعة الانفرج اليها وح كون بسبعة الاول
 اعني السبعة الى الثاني اعني السبعة من بسبعة الانفرج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال
 في سبعة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعد ما قلنا من سبعة الى سبعة الى غير النهاية كان له بعد
 سبعة هو الامتداد الاول بسبعة الى غير النهاية وهو الامتداد الذي اذيت الى غير النهاية كما سمي سوا
 الانفرج الاول الى الثاني وهو الانفرج بينهما حال فيهما الى غير النهاية فاعرفت من ان بسبعة الامتداد
 الى الامتداد كسبعة الانفرج الى الانفرج مع ان سبعة المسامى الى الثاني كدور من حجرة معينة
 وسجل ذلك من الثاني في غير المسامى لانها كان كون الانفرج الحاصل حال الذراع غير متناه ايضا لان
 نقول فيلزم انحصارها لا يناسي من حاصر من العصبه المسامى انفسها على يد الذراع ولكن سبعة مقام
 متساوية بان ينقسم او لا يخطو ذراعت الى سبعة قطع متساوية ثم لكل من الخط المتساوي خطوط متساوية
 على مركزه فينقسم الى اقسام متساوية بحيث بكل قسم منها صلعان ثم يخرج الاصلاص بأسرها الى غير
 النهاية حتى ينقسم الى اقسام متساوية في كل واحد منها اعني هذه الاقسام ثم يرد في كل قسم منقول هو
 في عرضه اما عرضها فمخرجها لا يناسي من حاصر من الصلعان المحيطان به واما مساه فكل اكل متناه
 ايضا لا يصف المسامى الذي هو احد الاقسام فترات متساوية في السبعة وهذا البرهان المسامى الذي سمي كالسبعة
 والنوع للبرهان الذي هو محض السلي لان كل قسم من السبعة كسبعة مساوي الاصلاص لا يمكن ان يفرق
 على خطي كل قسم من خطين متساويين البعد عن المركز او صليت منهما خطا كان فكل اكل مساويا
 لكل واحد من الصلعان وذلك لان الزاوية التي عند المركز متساوية اذ المحيط بكل محيط اربع فوازم
 وقد ثبتت مناسبتا زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين المتساويتين متساوية لانها
 متساوية وان تساوى وترها واذا كانت زوايا السلي متساوية كانت الاصلاص كذلك فطهران
 الانفرج من كل صلعان بقدر امتدادها كما في ذلك البرهان لاننا منها تصورنا ومرتدنا
 لا يمكن ان يفرق خطين من نقطة بحيث يفرحان على قدر انفرجها امتداعا وكان كسبعة منها ان
 يخرج من نقطة واحدة خطوطا على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك خروج
 منها ففرض دائرة لا يسكنها في امكان تقسيم خطها الى اقسام متساوية وح ملزم سواي الزوايا

الامتداد

المرکز كون كل واحدة ملحقه منك مساوية البعد فيما بين الخطين لا يتعداها كما في ما ويزده
 الزاوية اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى باجماع بان واحد الوجه السادس من الطبولوجيا على
 تاسي الاعداد من جميع الجهات وطرفه متساويان فرض نقطة الى غير النهاية خطا وفرض من نقطة قبلها
 متساوية خطا الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقصه حاصل الزاوية والناقصه طامرة او ينقطع
 فسطحا فلا يكونان غير متساويين كما تقدم مرتين مرة في بطلان التسلسل ومرة في تاسي القوى الجسام
 الوجه السابع بان فرض خطا غير متساويين كما سمين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متساوية ويشتر الى نقطة ما
 من باطن النقطتين فنقول في ما المنصف والافان كان المنصف كان منها في الجانب الاخر مثلا فيكون
 من النقطتين الاخرى في كل جانب اقل منه منطبقا احدهما بالثاني والاولى ان لم يكن المنصف كان احد
 اقل من الاخر ولتصحي في تمام الدليل ولا يذبح عليك ان يذاعر لفر للتطبيق فعدا عادت الوجود
 السبعة الى دله انسان متناه لان على اصناع الاناسي مطلقا واما على مساه في جهتين او اكثر
 انحصار على عدم التماسي لوجود الاول ان ما وراء العالم متفرعان على متساوية ليس العالم غير متساوية
 ضروره الا ان يدره العقل ساه به بان على الخط السال فدا على الخط السال المتساوي فاما في طرف
 غيرا في المغرب الى غير ذلك والمثل لا يكون عدما ففرضنا وجودا موجودا ونقول القول القدر سواها كان
 ما ديا او مجردا والجواب مع ثبوت التفرع فما وراء العالم محب من الامر واما ذلك التفرع الذي ذكره
 ويتم محض العبرة باصلا الثاني انه اي ما وراء العالم متقدر فان ما وازي ربع العالم اقل مما وازي
 نصفه وكل مسعود فهو موجود وكل والجواب ان المسعود الذي صورناه وبهم لا ينفك له قطعا
 الثالث ان الفرضنا واما على طرف العالم ان كنهه تديره فيما وراءه فتمه ففرضنا موجودا لا يتساوى متساوية
 في عدم الفرق متقدر اذ ما سعه منه اصعبا اقل فاسع اليدها وان لم تكن مبداه فتمه جهتين
 للعدم المتقدر وعلى التقديرين وجه بعدا ما مجردا وما دى والجواب ان لو لم تكن مبداه فتمه جهتين
 ما سحوا وان يكون ذلك الوجود المانع للعدم الشرط وهو المتساوي الذي يمكن بد البعد في الرابع
 اجتمه ما يبيد كنهه فيمكن لها افراد غير متساوية والجواب ان الكيفية وان لم تمنع من وقوع حركات لا مساوي
 الا انها لا تنفي الوجود اي وجود شي من الحركات ولا البعد في الحركات ولا عدم التماسي فيها
 بل يجوز ان يكون الكل ممتنع الوجود فلا يوجد شي من افرادها فلا يوجد افراد غير متساوية كل ذلك
 لا مخرجا رجع عن مفهوم الكلمة وعدم تاسي افراد اجتمه ممتنع لاداء السابعة للمقصود
 السام جوز المتكلمون وجود عالم لفر ما لهذا العالم لان الامور المتناهية بديار في الاقسام
 في الكلام المجرد وليس الذي على البرهان والار وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به من حدود
 اجتمهات للامر اوجه الاول لو وجد خارج عالم لفر كان في جانب من الحدود وكان الحد من جهة من جهة

عالم العالم

عقلا
 او جمع العدد فلا مسود
 افراد او جمع الاسامي

فان الحكماء لا يملك عرضها
 اسام

فقد تحدثت قبله ليصور وقوعه فيها لا كما هو الواقع من الجواب ان الذي ثبت بالبرهان يتحدد
 جهتي العلو والسفل يتحدد كما هو وانما يتحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز ان يكون منها جهات غير ثابتين
 الجهمتي يتحدد بالبرهان المتحد بل يتحدد لفرق محذور وقوعه في جهة منها فان حصر الجهات المتحدده في غير
 لم يتم عليه دليل الساني لو وجد عالم لم يكن منها خلا سواها كما هو مذكور في اول ذلك لان هذا العالم لا
 فان كان الاخر كما انضالم مقصور للملاقاة منها لا يبعثه فلا بد ان يقع فيها خلا سواها تلاقيا
 لا وان لم يكن كما وقع الخلاء انضال لان ملافاه الكثرة لا يكون الا مع فوج واجواب بعد تسليم
 الخلاء ان تقول ان لا يجوز ان يلا ما اى علاء ما بينهما مالى ولو ادركت مسند لا يقع غير عالمنا
 قد يكون اى العالمان تدور من مركزين في مركزه عظمه ساوى محيطها او تدور عليها او تدور
 تلك الكثرة في الكرات كل واحد منها اعظم من المحدود بما فيها من الافلاك والفضاء والاشياء
 في ذلك فانهم قالوا انه من المخرج اعظم من مثل انفسها من الافلاك السابعة العشرة الا انهم لم
 مرات وادخلوا ذلك فلم لا يجوز فيها سوا عظمه ومن ان لم يكن ليس مع جوف المخرج عناصر ومركبات فاعلم
 لما عندنا في الحقيقة او محالها في العالم الثالث لو وجد عالم لم يكن فيها عناصر لها اجاز طبيعية فتكون
 واحد كما لا بد منها حتى ان طسيمان وعرفت بطلانها واجواب منع ساوى عناصرها كما هي اياتها في الكثرة
 صورة اى لا تم تما وبها في الصورة النوعية وان كانت متساوية في الالوان والصفات كما شارك في
 في الاوراق والاشراق وليس سلكنا الاشارك في الصورة النوعية فلام عالمها حقيقة كواذا الاحداث
 في المسائل الداخلة في جميعها وان سلكنا العالم ايضا فلا يجوز ان يكون وجوده في احد سما اى حصوله في
 احسن غير طبيعي ولا م ان القدر لا يكون واما **المراد الثالث** في ما ثبت النفس المحركة
 واحكامها سرع في ما يتبعها بعد النزاع عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه منها صدق اوله في الشكوك
 الفلكية وهي محركة عن المادة ولما هي لان حركات الافلاك ارادة لها نفوس في الاول وسوان
 يكون حركاتها ارادة لها ما طبيعة او قسرة او ارادة كما مر في اجسام حركه الدائرية منخضة فيها
 والاول لان بطلان ضعف الثالث ما كونها طبيعية فلان حركه الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب
 ومهروب فلو كان ذلك الحرك الدورية مقتضى الطبيعة مستند اليها كان السى الواحد وهو الوضع
 المحض من المطلوب بالطبع ومركب بالطبع وانما قد وجه هذا الدليل ان كل وضع توجه اليه الحرك
 بالاستدارة يكون تركب ذلك الوضع من عرض الوجه انه يكون المهروب عنه بالطبع فليس مطلوب بالطبع
 في حالة واحدة بل يكون الهرب عن السى عن طلبه وانما قد وجهه ورد عليه ان تركب وضع ليس توجه اليه
 بعينه لا انعدام تركبه بل عاتية انه توجه الى مثله فلا يكون المهروب عن نفسه المطلوب فالاولى ان توجه
 ان الحرك حركه المستندة طلب وصنام يركب على عاتية لا توجه وجهه ولا يقصود من قدر الادارة

لما ليس بكرة
 م
 موكو زيسى

المراد الثالث في ما ثبت النفس المحركة
 واحكامها سرع في ما يتبعها بعد النزاع عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه منها صدق اوله في الشكوك
 الفلكية وهي محركة عن المادة ولما هي لان حركات الافلاك ارادة لها نفوس في الاول وسوان
 يكون حركاتها ارادة لها ما طبيعة او قسرة او ارادة كما مر في اجسام حركه الدائرية منخضة فيها
 والاول لان بطلان ضعف الثالث ما كونها طبيعية فلان حركه الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب
 ومهروب فلو كان ذلك الحرك الدورية مقتضى الطبيعة مستند اليها كان السى الواحد وهو الوضع
 المحض من المطلوب بالطبع ومركب بالطبع وانما قد وجه هذا الدليل ان كل وضع توجه اليه الحرك
 بالاستدارة يكون تركب ذلك الوضع من عرض الوجه انه يكون المهروب عنه بالطبع فليس مطلوب بالطبع
 في حالة واحدة بل يكون الهرب عن السى عن طلبه وانما قد وجهه ورد عليه ان تركب وضع ليس توجه اليه
 بعينه لا انعدام تركبه بل عاتية انه توجه الى مثله فلا يكون المهروب عن نفسه المطلوب فالاولى ان توجه
 ان الحرك حركه المستندة طلب وصنام يركب على عاتية لا توجه وجهه ولا يقصود من قدر الادارة

لان طلب الشيء في محقق وتكونه لا يكون الا بخلاف الاغراض الموقوف على الشعور والادوية وانما كونها
 قسرة فلما بعد ان النفس بما يكون على خلاف الطبع وذلك لا ينعقد في مباحث الاعمال اما متوعدا
 اعني ان عدم العمل الطبيعي لا يحرك قسرا ومنها لا طبع فلا قسرة والنفس فلو كان يحرك الافلاك على الاشياء
 بالقدر كان على موافقة الحواس فوجب تساهل حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المساطح والافلاك
 اذ لا يقصود هناك قسرة الا من بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متباينة ولا متفرقة
 واما الثاني ويؤيده اذ كانت حركاتها ارادة كانت لها نفوس محركة فلان ارادتها المستقلة حركاتها
 ليست ناشئة عن محمل محض من قوه جسمانية تدرك موزا جوده ولا امتنع واماهاى واما حركات الملكية
 على نظام واحد من الارض اى ازلها وابدائها لا يختلف ولا تتغير لان الجهة والسرعة الارضى ان الحركات
 الحواس المستندة الى الافلاك لا تتغير وتختلف وتنقطع فهي اى ارادتها التي ترتب عليها الحركات المستندة
 على قوتها واحدة اذن ناشئة عن العقل كى يندرج فيه امور غير متباينة وعلى العقل الكلى محركاتها
 في النفوس الانسانية تترد في الاعداد على هذا الدليل ان حال الامم انها ليست طبيعية وانه لم يزل من
 ذلك كون المطب بالطبع هو وبمعنى الطبع كوا ان يكون المطب اى الحكمة الطبيعية نفس الحكمة لا حصول وضع
 معين فان كل حصة الحكمة هى اياتى الى لى فولا يطلب له انها لغيره فطبا الحركه عند عباد
 عن كون الحواس انفسى في مكانين مجاز كونها مطلوبة سلكه اى سلكنا ان الحركات الملكية ليست طبيعية
 لكن لا م انها ليست سرية فكل القسرة على خلاف الطبع اى ما ليس فيه ميل طبعى لا يقبل قسرة ممنوع
 وقد مر ان ذلك من الحركات على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المتدبره طبيعية ان لا يكون لها ميل
 طبعى مخالف لهذه الحركه ولا م ايضا ان العناصر هناك مخيرة في الافلاك حتى يلزم التساهل في القول بالحركه
 الحاصلة من بعضها في بعض بلون حركه حصة لا قسرة سلكنا بل لا م ان الحرك لا ينظم على حاله واما
 ولادوم سرمد او لم لا يجوز تحريك الحرك على خلاف حركاتها فلا تنقطع ولا تختلف بل تتغير
 ازلها وابدائها يتعاقب اى اى غير متباينة متغيرة حركات متواضعة فيما لمه فان ميل القوى الجسمانية
 كما متباينة مدته وعدة وشدة فلا مستند اليها الحركات التي لا يتباين في مدتها قسرا ايضا ما فلو
 صح ذلك بعد ذلك انما النفس المنطقية في الاجسام الفلكية سلكنا بل لا م ان كل العقل محدد
 ما ساقى من رايه سلكه على ما كان في العقل ان لا طلال نفوسا مجردة وانما اجبا ناطقة
 الاول لها مع القوة العقلية التي مبنيها اليها كسنة النفس الناطقة التي قوى جسمانية هى يتجلى بها
 جدها للحركات الحرة الصادرة عنها فان العقل الكلى لا يصح ان يكون له كونه مبدأ لوقوع الحركه
 الحرة فان سببه الى جميع الحركات سواء طالعها لمبدأ العقل الحركه لوقوع دون البعض لا بد من
 وقوعه من اراده جوده متفرقة من ادراك حركه لا يقصود الا من قوه جسمانية وهذه القوى على الافلاك

الكس كرامساع الحركه السرمد
 وان كان المذكور هناك امساع
 الحركه مطلقا لما عرفت هناك
 ايضا ان الحركه الارادته لا
 لمس عندهم كس ورا مسعت
 لامس كون كس الافلاك
 ارادته انفسه هذه الدليل

تقدم

المراد

لا يكون

وتد

لا يكون

كما يقال فينا الا انها سادية في جميع احوالها لكونها بسيطة وسمى نوتها منطبقا الثاني للسلطان حسن المحاسن
 الطامرة ولا شبهة ولا غضن لان الاضاحج اليها بجل النفع ودفع الضرر المقصود بها حفظ الصورة في
 الفساد وصورها بحسنة والنوعية لا يقبل ذلك لانها حق والايام والكون والنسب عليها والموت
 المذكورة كلها ممنوعة اذ لا يمكن ان يذوقها احد فلو كانت فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كاللا يجر ولا يجر
 ايضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد وليس فلام ان صورة الملك لا يعمل الا بالملك
 وما استدلل عليه مدخل في المختص ان كلامه في سبب اضطراب في احوالها بطلان حيث شاعرا استد
 عليه بانها مسجلة باحوال الطامرة لان الخل بخلق صور المحسوسات والتوسيم لذكر احوالها بغير
 والتفكر للنظر فيها فاذ لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد البتة ويرد على الاستدلال ان لا يلزم ان
 فادتها في حفظ صور المحسوسات واحوالها اخرى والتوقف فيها اذ يجوز ان يكون فيها في ذلك
 وان سلم فلام انه لا معطل في الوجود لمقتضى الثاني في ان النفس الانسانية مجردة
 اي ليست قوة حسنة حاله في المادة ولا جسم ليس له لا مكانه لا يعمل اشارة حية وانما علمتها باليد
 عقل التدبير والتصرف من غير ان يكون داخله في بحرنا واحلول هذا من حيث الملائمة المشهورين
 من المتقدمين والمأخرين ووافهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب في الصوفية المكاشفة وخالفهم
 في الجمهور بناء على امرين في المجدات على الإطلاق عقول كانت او نفوس احتجوا الى المشيئة في وجود
 حمة الاول انها لا يتقبل البسيط الذي لا يفرقه بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلان العقل حقيقة في كماله
 اي معنى من المعاني فان كانت تلك الحسنة بسيطة فوالا في تلك الحسنة المعنى فباعتبارها البسيط والاكات
 تلك الحسنة مركبة من البسيط بالفعل لان الكثرة متساوية كانت او غير متساوية يجب فيها الواحد بالفعل
 جديا وانما العقل الكل بعد تفعل الجاهل بالضرورة لا تتصل بمادة اذ كان الكل معقولا بالكلية فان تفعل بوجه
 لا يتلزم تفعل في امره لا يقول كلاما في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذلك وان كان
 حلقا في كماله بباطل كل منها واحدا بالفعل والاما الثاني وسواء اذا انتقلت البسيط كانت مجردة فلان
 محل البسيط لو كان حسنا او جسمانيا او لو كان ذا وضع اصالة او متعائلا كان متعائلا وانما محل
 بوجوب انما حال الذي هو العلم سأل الباطن في العلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا للمعلوم اذ
 مبني على ان النفس محل المعقول لان التمثل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو
 ممنوع فان العلم عند مجرد العقل من العالم والمعلوم ثابته المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر
 انقضاء به العالم لا امر وجوده حاله وان سلم ان العلم حصول صورة المعلوم محل اي فالنفس
 محل الصورة البسيط الذي تفعلته الذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذات الصورة من مجموع
 الوجود فقد لا يكون صورة البسيط بسطة الا يرى الى كماله من انه يجوز ان يكون البسيط الخارج من
 عقول

المعنى ص

تجدد النفس الطامرة

سواء كان
 الواحد
 لا جاد
 لا جاد
 لا جاد
 لا جاد

في زيادة
 واما
 لا جاد
 لا جاد

كان م

في علمه في حاله في احد وجهه
 في علمه في حاله في احد وجهه
 في علمه في حاله في احد وجهه

العلم صورة

عقلان او اكثر كما في مباحث احوال فان سلم ان صورة يجب ان يكون بسيطة فلام ان كل ذي وضع متغير
 فانه شاعرا على انجز الذي لا يجرى وهو ممنوع وح جاز ان يكون النفس جوهر فردا كما قال بعض
 وان سلم ان كل ذي وضع متغير فلام ان الحال في المنقسم متغير كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم
 في جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكذا الحال في السطح مع عدم انقسام العرض و
 كالسطح كماله في الخط مع انها لا تنقسم اصلا ولا تحلها انما يجرى سلم الحال اذ كان الحلال في شاعرا
 فيمكن لصدده غير سلم وان سلم ان الحال في المنقسم متغير فبالضرورة لا يمكن ان يكون البسيط
 بجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم متغير بالقوة الى ما لا يتناهى
 مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مقاصيل متغيرة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافية بين الانقسام وعدم
 من جهة القوة والفعل لانها جهتان متماثلتان في الوجود من الوجهة التي انتهى اليها العقل الثاني
 لعقل الوجود وانما بسيط لما من مباحثه من ان الجواهر وجودات او عدايات الى انهم الكلام والحوادث
 ما عدم من النوع الوارد على مقتضى ادلة بساطته والمنوع المذكورة في الوجود الاول الذي هو
 منه كماله من جهة الوجود انها بالفعل مفهوم الكل فيكون مجردة اما الاول فلانها كماله من
 احكامها الجارية وسليته فلا بد لها من متعلها واما الثاني فلان النفس اذ كانت في وضع كان
 المعنى الكل في حاله في وضع ولا يمكن ان الحال في ذلك الوضع محض مقدار خصوص وضعه
 فحينئذ فلا يكون ذلك الحال مطابقا لغيره من مختلفين المقدار والوضع لا يكون مطابقا لاما
 ذلك المقدار والوضع فلا يكون حقيقيا بذا حلفت لان المقدار خلافه والحوادث يعرف حمارا فلام
 ان عامل الكل محل للابتناء على الوجود الذي مني ايضا الحال فاما مقدار وسكل ووضع من
 لا يلزم ان يكون متصفا بها كذا ان لا يكون الحلول سرانيا ويزاد منها منع عدم مطابقة لغير
 ادفعنا الى السخالة السخ في الصفة والكبر كالصورة المتشوشة على الجدار وبصورة السماء
 الحسن المشبه كمنع وجود المطابقة بينهما وتحتية ان معنى المطابقة عنوان الصورة اذ اجودت
 عرض لها بغيرية الحال كانت مطابقة لكثير من الايري اذ يجب مجردا عن الشخص الخارج لها بسبب الحال
 منها انها بالفعل الصدق اذ حكم منها بالصدق ولو كان مدركها جها او جسمانيا لزم اجها السواد
 والساخ من لاجم واحد وانما جدهم واجوبان صورة الصدق لا يصادف بينهما لانهما
 الحقيقة كما جدهم فليس يلزم من ثوب الصدق بين المختلفين صورة من الصورتين ولو لا ذلك لكان
 بالجد ايضا لان الصدق لاجتماعه في محل واحد اذ كان او مجردا وان سلمنا تصادف صورتي
 فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي تعللها معا في الذي قام به الآخر فلا يلزم
 المتصا في محل واحد كما من منها ان بطل كونهما جها بامرهم فنقول كان العامل مباحثا

ان السطح

للام

صورة النفس

عقلان

حالاني جميع المبدن او في بعضه لتعمل محله داما والسالي بطا الملائمة فلان تعمل بمحلان كمن في حضوره
لذا كان حاصلها داما يعني ان الصورة الخارجة التي للمحل حاضرة فيهما عند العاقل داما فلو كان ذلك
في بعضه لانه كان يعمل مستمرا داما والاحتياج لتعمله في حصول صورة اخرى من غير حاضره حاصله فيه
وانه لا ينفصل اجتماع المثلين لان الصور من بين المثلين في الحاشية فلا يحصل في العقل داما
اما بطلان السالي فيا لو كان اذا ما من جسم فصار صورته محل العلم والقوة العاقله كالعلم بالرباع
وعنه تبا من افراد البدن الا وتعمل ماره وتعمل عنه لغيره والجواب منع الملازمة منع ما ذكر في
شأنها اذا ان كان في بعضه حضوره بصورة الخارجة ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى
بل سوفف على شرط فذلك لان كون الفعل حصول الصورة ممنوع عند سلبه لكن لا يتم ان
حصول صورته لغيره في اجتماع المثلين فاما لم يتم ذلك ان لو ما في الصورة الخارجة والصورة الدينية
وهو ممنوع سلبا مالم يكن الاجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقل والاخرى حالة
فيها حاجته في روايته مذنب للمبدن فيخرج النفس الباطنة التي ليس لها كل احد بقوله اما
وهي كثره لكن المشهور منها ثمة الاول لان الراوي انه في الاجزى في القلب ليل عدم الانقسام
مع في الجردات يعني انها جوهرة لظهورها فيها بذاتها وغير منتزعة مما من عملها للباطن وليست
بمجردة لا شعاع وجود المحركات المكنة فيكون حوسرا في ذلك العلة التي في القلب الذي في القلب الثاني
لنظامه لكونها هي اجسام لطيفة سارية في البدن سران ماء الورد في الورد باقية من اول الامر
الى اخره لا يطرُق اليها محلل في بدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقصت منه من تلك الاجزاء الى
سائر الاعضاء اما المحلل في البدن فيفضل بعضه الله ويفصل عنه اذ كل احد يعلم ان في
من اول عمره الى الفقه ولا شك ان التبدل ليس كذلك الملائمة في قوة في الدماغ وفي القلب
الرابع ثمة في احد هما في القلب وهي الحيوان والبانة في الكبد وهي الانانية والسالي في الرباع
وهي النفسانية الحكم من ان الشكل المخصوص هو الجوار عند جمهور المتكلمين لاسيما الاطلاق
الاربعة المعقولة كما وكذا السالي في ان اعداد المراح النوعي السالي من ان الدم المعقولة في كثره
واعند الله معقول كونه وبالعكس كما سمع ان الهوا اذا استطاعت ان تميز منظم الحركة فالبدن
عنده الرق المسنوع فيه واعلم ان سالي من ذلك الذي رويانه لم يتم عليه دليل وما ذكره لا يصح في العقل
عليه المقصود السالي في ان النفوس الباطنة حادثة عن عقل المثلون اذ لا قدم عندهم
الا الله وصفاته عند من انبها زيادة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث
البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تولى اطوار البدن ثم اسماها طوار
والمراد بهذا الانشاء افاضه النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام خلق الله

النفس

الاجزاء

الاجزاء

حدوث النفس الطرية

الارواح قبل الاجاد بالقي عام وغاية هذه الادلة الطردون النفس الذي هو كمال الالبية
فلما اراد ان يرد سوله ثم اسماها جعل النفس متعلقة به وانما لم يتم من ذلك حدوث تعلقها لاحد
داتها واما الحديث فلانه خبر واحد في رضى الله عنه ومضى مقطوعا عن مقتضى الدلالة والحديث
بالعكس فكل رجحان من جهة ضيقه وان يذكرناه واما الحكم فانهم قد اختلفوا في حدوثها
فقال به ارسطو ومن تبعه ومن قبله وقالوا بتعلقها بالاحتياج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان
قبل العلق البدن متعلقة بها رة اولافان كانت مما رة مما رة وتبيننا اما بدوا منها ولا بدوا
فان كان بدواها اولوازمها فيكون كل نفس هي النفس البشرية نوعا مخفرا في الشخص الواحد
فيلزم خلاف كل نفس واحدة وان باطل اذ لو لم يعمل ان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيها
الحس نفسان متماثلان وان كان ما رة لا بدوا منها كان بالبال وما لم يفسد كما تقدم من ان تعدد
ايراد النوع الواحد محل مباله والاعراض المكسفة وما دتها البدن فيكون متعلقة قبل هذا البدن
بدن لغيره كمن الساجي انفسا لها من بدن الى بدن لغو سببها وان لم يكن قبل العلق مما رة
بل كانت واحدة فتعد العلق ان عمت على وحدتها كما كان نفس يدرى بعينها نفس غيره فيلزم
ان سر كان صفات النفس من العلم والعزلة واللذة والالم وسائر الصفات وانما بطا لغيره
وان لم يكن كما كانت بل كثر لزم التجزى والانقسام ولا يتصور هذا الا في المقدار والمجموع فلا
يكون مجردة بل مادة وانما قد عرفت بذلك التجزى والانقسام تلك الهوية الواحدة العزلة
وحصلت هو ان لو ان حادثان ولم يزلن النفس المتعلقة بالابدان حادثة احتج
الحكم على قدمها بوجوه ثمة الاول ان كل حادث ثمة مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادة لا مجردة
فلما لم يسلط الملازمة تلك المادة التي استلزمها حدوث اعلم من عده محل فيها الحادث او يتعلق
بها والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا في ذاته السالي لو لم يكن في الالفة اذ لم يكن ابدية
انفصال السالي بطا اما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة نزول وجودها لان كل كان فاسد
والجواب الجمع ومعنى النفس المدكودة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس بمرم
طمانه عليه كوا ان لم يمتنع عدمه لغيره ابد السالي لم يمتنع عدم سالي الابدان والاصواب عدم
سالي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها حدوث الابدان التي في شرطها
فبما انها من المبداء القدم والابدان غير متماثلة لاشادها الى انفسا والادوار العلكية التي
لا يناسي فيكون النفوس البشرية غير متماثلة ايضا لكل الاستحالة في سالي الابدان والادوار لانها
متماثلة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المصادقة فلزم اجتماع امور موجودة غير متماثلة وسواء
بالطبع والجواب شرط انشاء الرت الطبيعي والروقي كما مر والنفوس الى طنة وان كانت

متعدده

كان

لان عدم سالي الابدان
عمر لا دم في حدوث النفوس
عمر من مفسد الادوار
العلكية ١٢

الاجزاء

موجوده وجميعه الا انها غير مرتبه فبحرانا سيبدا على قال ارسطو كل حادث لابد له من اسبقه والى
البدا والقديم الواجب ومن شرط حادث حصوله دفعا للحدود والسلسل سلسل لما هو المقدر في الكلام
الى الشرط فليلا ندفع خلف المعلول عن العلة الناقصة فليحدث النفس من البداءة للمفصل شرطه وسوحد
البدن لان العاقل المستعد لتدبره ونظره فيها واذا حدث البدن فاض عليه النفس من البداءة
فضرورة عموم العنصر وجود العاقل المستعد وباطل السامخ حيث قال ان مع السامخ فادحدث
بدن فعلى نفس من السامخ فاض عليه نفس اخرى حدثت لان لما ذكر من حصول العلة المؤثرة بشرطها
كلما يكون للبدن الواحد نفسان وسو بطا لضرورة فان كل احد حدان نفس واحدة واعلم ان
هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس بطلان السامخ دور صريح فليبين حدوث النفس بطور
السامخ على تقدير قد هاد ابطاله ثم بين بطلان السامخ بحدوث النفس وانما يصح ذلك ان لو
بين احد ما بطور في اصل ما عال في ابطال السامخ انه يترك بالاحوالها في البدن الا ان اسودا
للابدان للنفس وكونها اي حدوث النفس على وبيرة واحدة فانه كما استعد من حدثت نفس على
معاودة النفس مع حدوث الابدان او قد يتفق وبداى فادسواء او يتحقق اي حادثة متماثلة
كالطوفات او قبل عام يهلك فيها من النفس فانه ما علم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان
كلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان كما فعل من انه وقع حرب في ارض زمان فقتل في يوم
واحد ملكا الفين الجانيين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان هذا العدد في جواب
العالم السبق لها ملك النفس المعادقة من ابدانها فلو كان على النفس على طرفة السامخ لزم
تفطل بعضها الى ان حدث بدن متعلق به ونفس من منها والظاهر منها اي من بدن الطرفتين
الاخرين يصلح للسو لاذ لا يتم لروم التذكر لاحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشرعا لغير
على انه قد فعل عن بعضهم ان لا يذكر صورة الحمل ولان عدد ابدان اكبر منات الصغرة
والكبيرة في الجور والبراد لا تساوي عدد ملك النفس المعادقة وعلى اصل الدليل الذي ابطال
به السامخ اعراضات فوجدنا ان كان ما هذا ملك من الاصول على ذكر ملك فلما تعدد احوال
الاطباء سئل ان سأل لانه ان كل حادث لابد له من شرط حادث فان العاقل الحادث ان
تخصص حوادثها وقتها من غير ان يكون هناك داع وليس غامضا مستلما بالتخلف عن العلة
لسناه لكن لانه ان شرط حدوث النفس هو البدن لم لا يجوز ان يكون له شرط غيره لسناه لكن
لان ان احدث بدن وجب ان ينقص عنه نفسا ليحجب ذلك اذ لم يتعلق به نفس مستنيح
وقد سأل اباصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل لبدله على ابطال السامخ
معترض عليه بان لا يتم ان علة الهيازة اما الذات او غير لان الهيازة امر عدمي لا يحتاج الى علة
 دلام

Handwritten Arabic script, likely a list or index, featuring several lines of text. The script is dense and cursive, typical of older manuscripts. Some words are underlined or highlighted in red ink.

البحر المستعبر

八

م

ولأن ما بال نفوس كلها ولا ما بال الفطن منها والاسبقاد للجدى نسا ولا ثم ان ما يترادف نفع
واحد كما يكون بالعالم ما بعد ثم من بهاء مد طهر ساكن فسادا الى غزرك ما لا يخفى على الفطن وليدكم
المقصود الرابع تعلق النفس بالبدن ليس مطلقا ضعيفا سهلا والى سبب مع تعلق
المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والالتمك النفس من مفارقة البدن لمحو المشي عن عمر حاجه الى امر لفر
وليس ايضا قلعها في غايه القوة بحيث اذا زال المتعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض بالصوامدة
كما لما عرفت من انها مجردة بذاتها غيبه عما حل فيه بل هو تعلق متوسط بين من كتعلق الصانع
بالالات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن له حل هو تعلق العاقل بالمعشوق عشقا جليلا
الهائيا فلا يقطع ما دام البدن صا كما لان يتعلق النفس بالروح ولا تعلق مع طولنا الصفة وذكره
مفارقة وذلك كوقوف كالاتها ولذا انها العقلية والحسية علمه فانها من مبدأ خلقها خالصة
الصفات الفاضلة كلها فإخافت الى آلات تعينها على تلك الكالات والى ان يكون تلك الكالات
مختلفة فيكون لها محب كل الفعل خاص حتى اذا حاولت فاعلا خاصا كالابصار مثلا المنفتحة الى الغير
ضموى على الابصار والنام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اعدت الاله لا حطت الافعال ولم يحصل
لها شئ منها على الكمال فاذا حصلت لها الاحاسات توصلت منها الى الادراكات الكلية والذات
حفظها من العلوم والادراكات والاخلاق ورتبت الى لذاتها العقلية بعد اجتنابها بالذات
الحسية فعلقها بالبدن على وجه التقرف والتذكر كعلق العاقل في القوة على قوى حسية كثيرة
وانما تعلق من البدن او بالارواح العلية المتكون في حوزة الاليس من عمار العدل والطبيعة فان البدن
به تحويف في جانب الاليس يحذب اليه لطف الدم فتجده حارزة لمفرط فذلك الحار هو النفس والروح
عند الاطباء وعرف كونه او متعلق للنفس ان شد الاعصاب بطل قوى الحس والحركة عما وراء
موضع الشد ولا يبطئها ما قبل جهة الدماغ وايضا التجارب الجسدية تشهد بذلك وتعد اي بعيد
النفس والروح بواسطة المتعلق قوة بها سوسى الروح الى جميع البدن ضعيف الروح الحامل للملك
كل عضو قوة بها يسم بقدر من القوى التي فصلنا عنها فمما قبل بها طلة عند المعامل المحار ابتداء
ولا حاجة الى ان تعلق القوى كما مر **المقصود** الرابع في تعلق البدن بالارواح والذات
موجود ممكن ليس حسيا ولا حالافيه ولا غير منه بل موجود مجرد في ذاته مسمع في فاعليه عن الالات
الجسمانية وفيه مقاصد ثلاثة الاولى في البينة قال الحكماء اول ما خلق الله العقل كما ورد في الحديث
وقال بعضهم وجه اجمع بينه وبين الخيشن الاخرى اول ما خلق الله به العلم واول ما خلق الله نور
الاول ان المعالوك من حيث انه مجرد العقل في ذاته ومبداه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطه في صدور ربي
الموجودات وتنفوس العلوم يسمى فلما ومن حيث توسطه في اخاضة نوادر النبوة كان نور السيد
علم

وَيَعْلَمُ الْغُفَّارُ

انعام

الكتاب

٤
للقادر

فوائد العسل

[illegible]

الفعل الهولاني وهو المستعد للحض لا دارك المعقول ومروية تحضه خالصة عن التعلق كما لا طفل وانما نسب الى المسئلة لان البعض في هذه المسئلة شبه المسئلة
التي في هذه المسئلة على الصور كلها

اجتمعت اثبات العمل لوجهين الاول ايدى واحد جفت لا كثرية اصلا بوجوه من الوجوه فلا يقد
عنه ابداء الاول واحد ولمنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسيما لكية فلو صدر اول الزم بعد الصادر
في المرتبة الاولى ولتقدم السوى والصورة عليه ضرورة لان ذلك مستند على الكل فلو كان الصادر
الاول لمقدم على البقاء ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد مرتبة اذ لا يستلزم الوجود
دون الاخر فلا يستلزم بالناظر ايضا والصادر الاول سئل بالوجود والناظر معا ولا عرضا اذ
لا يستلزم الوجود دون الجوه الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا سيما اذ لا يستلزم بالناظر
دون الجسم الذي هو التماثل فمتنع ان يكون سائلا بعده وحسب ذلك فيما صدر اول الصادر
ان يكون الصادر الاول هو العمل محض اول صادر عنه العمل واحد مستلزم بالوجود
الناظر وغير العقل لسر كذا لانه الفيد الاول في الجسم والناظر في السوى والصورة الوتر
والثالث في النفس الي الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب لانه لا
لا يوجد مرتبة لان موجد الكل جمعه يجب ان يكون موجد الكل واحد من لهما فيكون
الواجب تعالى مصدر الاثرين في مرتبة واحدة ولا جملها اذ الجسم كما لو ثمره في حاله وضع
مخصوص بالقياس اليه ابا المحاوره والقرب او بالمجازة والمثابة علم ذلك بالبحر
فان النار لا يتحقق اي جسم كان لي ما ثمرتها والشمس لا تضي الا ما سلبها فلما وجد جسم
جما افر لوجب ان ينعض صورته على سبيلها ولما وافق الصورة على الهولاني كان الهولاني
البت وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهولاني مستند من الصورة التي هي ذات
وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا لتوقف ثمرتها عليه
كان البعض لا يؤثر الا بالذات لسمانه فيكون بالشرع ما فرغ عن الجسم فكيف تصور اتحادها
ولا احد مرتبة والا كان ذلك اثر الموجد للجسم على اللغو وقد ابطنا له لعدم استقلاله بالوجود
دون الاخر فلا يتصور كونه عليه موجد للآخر ولا عرضا لثامره عنه في الوجود فهو ابي
الموجد للجسم العقل الاعتراف على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه
الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر من الجسم بان يصدر احد مرتبة عن الواجب ابتداء
وبواسطه يصدر الاخر وقد صرحوا بان الصورة غير العقل الهولاني وليس يلزم من كونها
عنه في مدخلية الناظر عن الهولاني كونها عنه في وجودها متشعبة عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون
الصادر الاول ايضا ولا يلزم من توقف ثمرتها في البدن على ثمرتها في توقف اتحادها مطلقا
على ذلك العلق فيحوز ان يوجد الجسم بلا تعلق من منشأ للتصرف والتدبر وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صفة باقية بذاته تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات

الثاني

سبطله

الفعل الفاعل
٢٩٣

سبطله واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم حيا قوله انما يؤثر الجسم في حاله وضع
بالسنة له ممنوع والاستقراء على سبيل الخيرة كما ذكرتم لا تعقد العدم لانه استقراء كافي لنا
لكن قد يكون الموجد نفسا بوجده او لا ثم تعلق سلطانه لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد مرتبة
ابتداء وبسبب البحر الاثر كما مر في الاعراض على الوجه الاول **المفصل الثاني** في ترتيب
الموجودات على رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقلي فله اعراضات ثلثة وجوده
في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فمصدق عنه بكل اعتبار امر فاعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار
وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورهما
على هذا الوجه اسناد الماشر في جهة الاثر والآخر في جهة الاثر في امرى واحقت كذا لك
يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثابته وفلك ثابته وسكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة
الناس من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال الموتر في سوى العالم السفلي المنفصل للصورة
والنفوس الاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها يستحصل بها من الابدان
المستبينة عن الحركات العنكبوتية والاتصالات الكوكبية واصاغر الاعراض ان حال هذه الاعراض
ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر مستعدة والباطل بولك الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فبطل ح اصل ذلك وان كانت اعراضا امتنع ان يصدر مصدر الاسود الوجودية وقد حاب
عنه بانها ليست من الكون بل هي شرط الناظر والشرط قد يكون امر الغيا راي لكن مثل هذا
الاعراضات والالوب والاضافات عارضة للبدء الاول فيحوز ان يكون محسبها مصدرها
مستعدة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذنبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات
وحدث اسناد الاسرف الى الاسرف خطابا لعلف الله في المطالب العلية واسناد الفلك الثاني
مع باقية من الكواكب المختلفة المعاد من المنكزة كثره لا يحصى الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه
مسكل جدا وكذا اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كونها العلية عن الامر الى العقل
الفعال مسكل ايضا وباجله فلا يخفى على النظار المنصف ضعف ما اعتدوا عليه في هذا المطلب
ولكن الحضر انهم جبروا فارة اعترافا ان العقل الاول جمتان وجوده وحلوله لعمل وامكانه وحلوله
على تلك منتم من اعترافه بها لعمله لوجوده وامكانه على العمل فلك منتم من اعترافه بها على
اوجه كما ذكر في من الكتاب ونارة من اربعة اوجه فرادوا علم ذلك الغر وجعلوا امكانه على
هولاني الملك وعلم على الصورة فظهر ان العقول عابرة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر **المفصل الثالث** في احكام العقول وهي سبعة الاول الهولاني
لما تقدم من الحوادث استدعى ما دونه الثاني ليس كايه ولا فاسدة اذ ذلك عبادة عن تركها

ترتيب الموجودات

عنه

ت

علمه

في احكام العقول

عقول

ان العقول

صورة وليسها صورة لغيره فلا يقصور الاني المركب المستعمل على جنس قول وفعل واما البسيط فلا
 يكون فيه جنس قبول وفعل فلما يكون العقول البسيطة فاسده بل ابدية الثالث نوع كل عمل
 بجنسه اذ لا يحسنه بما يتوهم والالكان بالمادة وما يستعملها كما تقدم الرابع انها جامعة لكلها لانها
 لها فصول حاصل الفعل دايا وما ليس حاصلها فبغيره يمكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة مجردة
 استعدادا بحدوثه ودرته سرمدية فلا يقصور الاني على سويته الزمان والعقول مجردة غير زمانية
 الكمال من انهما فاقلة لذواتها اذ العقل حصوله للماتية المجردة عن القواسم العينية عند السلي للحدوث
 العالم بزمانه ولا سكت ان ما يمتدحها فاسده لذواتها فال حصوله للماتية اعم من حصوله للماتية
 المتغيرة وغير المتغيرة والسيار لا اعتدلى كاف في حصول الحصول وفه نظر لحدوث ان يكون
 شرط العقل حصوله للماتية المتغيرة كافي الحواس فان الاحساس بما يكون حصول صورة معناه
 عند الحاسة لا حصول صورة مطلقة والاكات الحواس يدرك حصولها بالخاصة وسويته السكت
 انها لعقل الكلمات وكذا كل مجرد من المجردات العالية بذواتها فان العقل الكلمات اذ كل مجرد
 كذلك يمكن ان العقل لان ذاته من غير العقل العلية عن ما يمتدحها والسويات للمادة المتغيرة
 عن العقلين كان ذلك من جهة العاقل وكل مجرد فهو جديسه يمكن ان العقل وكل يمكن
 ان العقل يمكن ان العقل مع غيره اذ يعلم بالضرورة انه لا تضاد في العقلات وكل عقول
 يمكن ان العقل مع كل واحد من سائر العقول وايضا يمكن ان العقل فانه لا سكت عن حصوله
 عليه بالامور العامة كالوحدة والالكان وغيرهما واعلم ان سبب استدعي فعلها معا فكل
 معقول يمكن ان العقل مع غيره في الجملة وح فمكن ان تعارده اى المجرد للماتية المجردة الى الماتية
 الكلية التي للعقل العقل لان العقل عبارة عن حصوله للماتية المعقولة في العاقل فاذا العقل
 المجرد مع ما يمتدحها كذا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما متعارفا لا لاف فانه اذا كان
 ان تعارده ما يمتدحها المجرد في العقل فيمكن ايضا ان تعاردها اى متعارفا مع غيره ما يمتدحها
 مطلقة اى سواء كان المجرد معقولا اى العقل او في الخارج اذ لو نهاى حصوله للماتية المجردة في العقل
 ليس شرط المتعارضة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرط المتعارضة على الاطلاق وصحتها كان متعارفا
 اى معارضة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المتعارضة شرط ايضا لموتها اى كون ما يمتدحها
 العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بشرط الاعم ورح طرزم الدور لان كون ما يمتدحها المجرد
 في العقل هو عين متعارضة له المشروطية واذ لم يكن كون المجرد في العقل شرط المتعارضة بينه وبين
 ما يمتدحها حاربت المتعارضة بينهما اذ كان المجرد موجودا في الخارج واذ كان معارضة الكلية المجردة
 التي للعقل اى معنى ما يمتدحها وحال كونها موجودة في الخارج امكن فعلها اى العقل للماتية الكلية اذ انى

هو العقل الزمان

العقل فاقلة لذواتها
 الى عملها ما حتى يصير
 معقولة فان لم العقل

موجودا

ماز

لان العقل لا يمتدحها
 كونها في العقل
 ما يمتدحها

المجرد اذ لا معنى للعقل للماتية الكلية المتعارضة تلك الماتية اذ وجوده الكا جى وكل ما هو ممكن له فهو حاصل
 بالفعل اى ما لا عرفت فاذا ن سويته اقل لكل ما يعارده من الكلمات بالفعل وسويته لم يحصل الكلام ان المجرد
 يمكن ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من عقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعمل مع كل واحد مما
 يعارده من المهنومات وكل ما يمكن ان يعمل مع غيره امكن ان تعارده ما يمتدحها لان عمل الشيء عبارة
 عن حصول ما يمتدحها في العقل اى ان امكان متعارضة العقل المجرد للماتية معقول لغرض متوقفا على حصول المجرد
 في العقل لان حصوله فيه نفس المتعارضة فلو توفى امكان المتعارضة عليه كان امكان الشيء متوقفا على توفى
 ومنا فاعلم وانتهج واذ لم يوفى امكان المتعارضة على وجود المجرد في العقل امكن المتعارضة حال كون المجرد
 موجودا في الخارج ولا يقصور ذلك الما حصوله لغرض المجرد وحلوله فيه وسويته عقله اى اذ العقل
 عقله كان حاصله بالفعل لان العقل والحدوث من بوابه كواب لانه كل مجرد يمكن عقله فكل
 تعالى فان حقيقته مجردة مع اية لا يمكن فعلها للبسيطة عندكم وحقيقة العقول والنفس فانها غير معقولة
 لان من ان الجسم امكان فعلها ولا يتم ان المجرد في صيرورة معقولا لا يحتاج الى عمل يعلم انما يصح لك
 اذ الحصول المانع من العقل في المادة ولو اوجها وسويته وان سلمنا فلام ان كل ما يمكن عقله فكل
 عقل مع غيره وما الدليل على الواحد ان الشايد بعدم التضاد والشافى من العقلات لا يتم تبادله
 لعدم عقله كجسم المهنومات كيف في العبد يكون حال المجرد العقل كما اشرنا اليه وان سلمنا فلام انه
 اى عقل مع غيره معنى متعارضة للماتية المجردة التي لذلك الغير للعقل اى المجرد المعقول واما يصح
 ذلك ان لو كان العقل حصوله للماتية المجردة في العقل حتى اذ اعتقلا معا كانا موجودين متعارفين فيه
 وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العالم متعلق خاص من العالم والمعلوم وان سلمنا ان سلمنا اسلدم
 في الوجود الذي معنى فلام انه يلزم من جواز المتعارضة بينهما في العقل جواز متعارضة المجرد للغير مطلقا فلو
 والالكان متعارضة للعقل مشروطا بكونه في العقل وطرزم الدور فلام انه يلزم ذلك ان لو كان المتعارضان
 اى متعارضة احد العقولين للآخر في العقل ومتعارضة احدهما للعقل متعلقين بترزم من شرط المتعارضة الاول
 كون المجرد في العقل شرط الالكانه با ايضا في دور وسويته كونها متعلقين بترزم فان حصول السكت المجرد
 وماتية الغير في ذلك هو العقل مخالف لحصول احدهما اى احد السكتين كالمجرد في الاخر كالعقل فان الاول
 متعارضة احد الكائنات في كل الحال الاخر والالكان متعارضة الحال كالمجرد فان احدهما من الاخر فلا يلزم كون
 المتعارضة بين المجرد وما يمتدحها مشروط بكون المجرد في العقل كون المتعارضة بين المجرد والعقل مشروط ب
 لكون من قبل شرط الشيء بنفسه لا يتقال فذرزم من فعلها معا المتعارضة بينهما في العقل فلو لم
 المتعارضة مطلقة مشروطا بكون المجرد في العقل والادراك عرفت ان العقل ليس بغيره اعم ان كل ما يمتدحها
 بالبسيطة المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المتعارضة بين المجرد وغيره من العقول مشروط بكونه

على ان العقل عبارة
 ما يمتدحها في العقل

المادة

في

ایم

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

واما في قوله تعالى **وَمَنْ يَتَّبِعْهُ يَكُنْ مِنَ الْغَالِبِينَ** فانه
 يعني من يتبعه من المؤمنين فانه يكون من الغالبين
 على المشركين والذين كفروا به
 واما في قوله تعالى **وَمَنْ يَتَّبِعْهُ يَكُنْ مِنَ الْغَالِبِينَ** فانه
 يعني من يتبعه من المؤمنين فانه يكون من الغالبين
 على المشركين والذين كفروا به
 واما في قوله تعالى **وَمَنْ يَتَّبِعْهُ يَكُنْ مِنَ الْغَالِبِينَ** فانه
 يعني من يتبعه من المؤمنين فانه يكون من الغالبين
 على المشركين والذين كفروا به

والله اعلم بالصواب

الاول

في نهاية المقول اختلف المعتزلة في تجزير الاحوال مثل المدركة والسامعية والمبصرة والمرتبة
والكادمية والما بواحد من فائدة اثبت تجزير العالميات في ذاته به الثاني الاضافات اي ان
يجوز تجزيرها اضافا من العقل حتى يقال لا به موجود مع العالم بعد ان لم يكن منه الثالث
السلوب فانه انما يستعمل انصافا لباري تعالى باشتع مجزئة كما في قولنا ان ليس بحجم ولا
جسم ولا عرض فان هذه سلوب مشتق مجزئة بالاجزاء فانه موجود مع كل حادث ويزول
عنه هذه الصفة اذ لا يعدم حادث فعد مجزئة صفة سلب بعد ان لم يكن اذا عرفت هذا الذي
ذكرناه فقد اختلف في كونه به كل حادث اي لا صور موجودة بعد عدها فتنه الجمهور من
العقل من ارباب الملل وغيرهم وقال الجمهور كل حادث من صفات الكمال قائم به اي
يجوز ان تقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث بجوارح الباري اليه في الابد اي في ابد
الحق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فيقبل سوا الارادة وقيل موقوف على تحقق هذا القول والاعمال
في ذاته به مستند الى القدرة العتدية والما خلق في الخلق فاستند الى الارادة والقبول
على اختلاف المذاهب واستقوا على ان الحادث الباطن بذا ~~...~~ يسمى
وما لا تقوم بذاته من الاحداث يسمى مجزئا لاحداثها وقابليتها في ايات هذا المدعى وجوه ثلثة
الاول لو جاز فقام حادث بذاته جازا لا واللازم بطاها الملازمة فلان القابل من لوازم
الذات والالتزام الاستلاب من الاستيعاب الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابل اذا لم يكن لا
بل عارضة كان الذات في حدتها قبلا عرض القابلية لها مستتفة القبول للحادث المقبول
بعد عرضها ممكنة القبول فيلزم ذلك الاستلاب ولو فرض في القابل بعد ثبوتها لم
الاستلاب من الامكان الذاتي الى الاستيعاب الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا المتعرض
وايضا فيكون القابل على تقدير عدم لزوم ثبوتها للذات اذ لا ظاهرة على الذات
فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها ووجه فلا بد للذات من قابلية لحد القابلية فان كانت
قابلية القابلية لادته للذات فذاك والا فمناك قابلية ثالثة ولزم التسليم في القابلية المحصورة
بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات استمع انعكاسها عنها فيقوم
بدوامها والذات زلية فكذا القابلية وهي اي زلية القابلية فينقض جواز انصاف الذات
اي الحادث اذ لا معنى للقابل لا جواز الانصاف به اي المقبول واما بطلان اللازم
فلان القابل نسبة بعضه قابلا ومقبولا وصحها اذ لا يستلزم هو الطرف من ازل لا يصدر
وجود الحادث اذ لا يهدف الثاني من كماله وجوده صفة به صفات كماله فلو عرفت
والشك في علم اجابا فلما يكون شي من صفات حادثا والالكان خالية عنه قبل حدوثه

الان

الان

الاول

والله اعلم بالصواب

الاول

الثالث منها انه لا يشار عن غيره ولو جازم به حادث لكان ذاته متناثرة عن الغير متفرقة
ولكن الجواب عن الوجه الاول ان اللازم مما ذكرناه من لزوم قابلية الذات سواء زلية
الغير اي زلية وجوده وجودا في وقت وهذا اللازم ليس محال فان وجود الحادث اذ لا يلا
شبهة والمحال هو وجود اللازم اي وجوده وجودا في وقت وهذا ليس ملازم لان ازالة اللازم
يفارح إمكان اللازم ولا يستلزمه كحادث في وقت اليومية على امر محتمل فان احد صفات الامر
وايضا ما ذكرناه من لزوم وجوده في وقت مما لم يمتد في وجود العالم والحادثة فانه به موضوع
فلا دل على وجوده في العالم في وقت في وقت وجوده قطعا في وقت ان يكون العالم اذ لا يلا
فلو لم يكن من العالم لا ازالة إمكان الحادث للزم من القابلية ازالة إمكان زلية العالم لا يلا
العالمية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم إمكان زلية المقبول في القابلية فانه صفة غير
لازمة فلا يلزم إمكان زلية المقبول في القبول الكلام في قابلية العقل والناظر فانه ازالة
اشرا اليه فيلزم إمكان ازالة المقبول في القابلية بالقبول يمكن الجواب عن الوجه الثاني
ان قال لم لا يجوز ان يكون له صفات كمال متناهية لا يمكن تباها واقعا عما وكل
لاحق منها مشروطا بالابق على قاسم الحركات تلكه عند الحكماء فلا يستلزم عن الكمال لكن
له الا الى كمال اخر مباينة ولا يلزم خلقه عن الكمال المشترك من تلك الامور المتناهية واما الخلق
كل واحد منها فاما لا متناهي بقاء ولا لا متناهي الخلق على شدة ما استع تباؤه واما المتناهي فيخلق
عن كمال على تباؤه واما لا لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلو لم يخل عنه فقد كالات غير
مساوية ~~...~~ يمكن بقدره اي فقد كل واحد منها فيحصل كالات غير متناهية فيخلق
بالحكمة لا وجداء مع فقد ان تلك الكالات الا ان فلا نقصورنا في غير ذلك من القابلية
واما الحكماء فيشير الى ~~...~~ يمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو إمكان ادوت
بناؤه عن غيره حصول الصفة بعد ان لم يكن من اول السلا اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته
فيكون هذا فيكون قولك انه لا يشار عن غيره غير مدعى فيكون صادرة على المطر وان اردت
ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غير ممنوع ان ذلك لا يتم من قيام الصفة
ممكن في ذاته من فاعل غير ممنوع ان ذلك لا يتم من قيام الصفة الحادثة فيكون ان يكون
في ذاته مقتضى لادته اما على سبيل الاجاب بما ذكرنا من الرتبة المتلاحقة واما على سبيل
الاجابة وكما وجدنا في الحركات في اوقات مخصوصة بوجد الحادث في ذاته وبما يتعار
لوقام حادث بذاته لم يخل عنه وعن صفة وضد الحادث حادث وما لا يخل عن الحادث
فهو حادث وهذا الاستدلال ينبغي على اربع جهات الاولى ان لكل صفة حادثه ضد

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

الاول

عقل خیر است و ذلک بر شمس افشا است که بر الله سر آید
نمک خرد غریب از شمس نوح علی جهان بنی اندر صیالم سند و قیام بده قیام

واسمہ والوجہ والتم والنبط والاصحاب

من شجرة ضد داء البرص
التي هي

الذات لا تكون من غير الذات
فإنها كانت غير ذات

۲
 تعلیقه

[illegible][illegible]

الباقية من هذا الحادث حادث الباقية الذات لا يخرج عن الحوادث فهو حادث والعلية الاولى من هذه
المعطيات منسوبة لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمت في المعطيات
التي لا تدفع حدث طاحن الصفات احق بحكمه بوجوه الاول لا تناقض على انه حكم سمع
ولا ينص عليه الا حور البوجود المحاط والمبصر وبني حادثة توجب حذو
بذلك الصفات العامة بذاته على ان كانت فعلية اى يفتق ما ذكر من الصفات وانه اى
ذلك المتعلق اضافة من الاضافات يجوز تجزئها ولو لم يرد الكلام عندنا من شئ قد علم
بذاته لا يصح كون على وجود المحاط بل سوف يفسر على قوله وكذا السمع والبصر والارادة والكتابة
التي هي المعنى للقيام بها ضعف وصف القدم وهو لا يبرهنه مسبوق بالقدم وانه سلب لا يصح
للمؤثر في الكون فتن الاول فيصنع تنظيم يصح قيام الصفة كادته بقدر الصفة للقيام به بوجوبه
الصفة القديمة وبني محالة حقيقة الصفة كادته بذاتها فلا يلزم استراك الصفات ان به صار حالها
للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بذاته وجد بعد ان كان عالما بذاته يسوجب فتن حدث في صفة الخالية
وصفة العلم قلنا الصفة في الاضافات فان العلم صفة حصة لها تعلق بالمعلوم تنفرد تلك التعلق
بكتفيرة وكذا القديمة من الصفات الاضافية ومن الحقيقة والصفة تعلقها بالمخلوق لا تنفرد فان
الكرامة الكبرياء والافتقار في تمام الصفة كادته بذاته وان الكبرياء بالبيان فالله
بالارادة والكرامة حادثان في محل لكن المبرية والكرامة حادثان في ذاته وكذا السامية
والمبصرة تحدث كحدث المبرية والمبصر والواجب من حيث علما بجدده والاشعره يفتقون
السمع وبما دفع الحكم العام بذاته او استلزامه وبما عدم بعدا لوجود حكمه ان حادثه والفتا
اتبعوا الاضافات اى قالوا لوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلة المجتدين لذاته كهم
فتن في بوا ايضا الى تمام حوادث وجودها بان السيرة الاضافات وسواها كعدم في غير
حل النزاع ثم اذا اشترت ان يفتق الحكم منهي او يرفع وكذا مراد الى ان من لا يجازيه سواء تعلق
العلمية والمبرية والكرامية بجدده او نقول هؤلاء ذنبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما ثبت عليه
واحكموا لا يشقون كل صفة فلا يرد عليهم الازام بالمعية والفتنة ونظائرها فانها اضافات لا حور
بما تنسب على ضابطه منسوبة في دفع ما لم تكن انضمام الصفات على لذاته تمام حقيقة حصة كاسرها
والبياض والوجود والحيوة وحصة ذاتها كعلم والعقد وقواضا في حصة كالمعية والقبلة
في عداد الصفات العلمية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته في السيرة في القسم الاول مطلقا وكذا في القسم
الثاني مطلقا والما ليرسم الثاني فانه للوجود السيرة على وجوده في تعلمه المقصود انما هو
لعمدة على انه تعالى لا يصعب شئ من الاعراض المحسوسة باحسن الظاهر والباطن كالطعم واللون

والراحة واللام مطلقا وكذا اللذة المحبة وسائر الكميات العنصرية من الخلق والحرارة
نظائر ذلك فانها كلها تابعة للمخرج المستلزم للتركيب المتأخر في الوجوب الذاتي واما اللذة العقلية
العليون وابتنائها العلوية فالو اللذة اذراك الملايم من ادراك الان ذاته التي برز ذلك خبر ودي كمد
بها الوجدان ثم ان كاله اجل الكلمات واذراك القوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اذراك
ولذلك فالو اجل مستخرج من المبدأ الاول ذاته وواجب ان الوجدان ان اللذة نفس الادراك كما برز اذراك
سبب اللذة فقد لا يكون ذاته قابله للذة ووجود السبب لا يفي بوجود السبب ووجود السبب وان سلم
قبول ذاته لما لم يفت ان ادراكها مالم الادراك بالحققة حتى يكون سواها سببا للذة كادراكها لو قدم
بهذا السؤال الثاني على الثاني لكان له وجه وجيد كالانحصر على في فقرة **المطلب الثالث**
في توحيدته انه افرد عن غير التبرها شائنا بانها وسو مقصد واحد وسو متع وجودها بين
اما الحكماء فالمتع وجوده موجود في كل واحد منها واجب لذاته وذلك لوجبه في الاول لوجود
واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماينة تباينها يقتضي لامناح الابتناء مع التساكن في عام
الماينة بدون الاعتبار بالتعني الداخل في سوية كل من ذلك المتساكن في غير تركها اي ترك مع نظر
منها من الماينة المشرك والتعني المنة وانه حال اذ لم من ان لا يكون شيء منها واجبا والمقدرة خلافه
اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ نفس الماينة فان وجوب ذلك في الذات وسو قارة
يعني اليد يطعن على الممكن في التناجب والصدارة اي لم استدلالهم على هذا المطلب التحليل وحصل لهم
مقصودهم الذي اموه ولم يفت مع كون الوجوب على تدبر بنية نفس الماينة ولا منع كون اليقين ابرار
ليلا يرمز للركب واما الماينة على منها اذ قد فرغنا عنها اعيان باقين للمقدرة انايتها فيما تقدم
الثاني من الوجوب للوجوب الذي سوسه في مية الواجب هو المقتضي للنفس الذي يضمن اليه تمتع
المتدح في الواجب اما الاول وسو ان الوجوب هو المقتضي للتقنين فاذلوا فاما ان سلمهم
ويقتضي التقنين الوجوب فلمزم تاخره في اخر الوجوب فلمزم تاخره في اخر الوجوب عن
التقنين ضرورة تاخر الماينة على علته ولمزم الادراك لان الوجوب الذاتي الذي سوسه الادراك
يجب ان يكون مقدا على ما عداه عله لا ولا يستلزم ولا يعض في منها الاخر فيخرج الاعمال
منها للاستحالة ان يكون هناك اثرات مقتضاها ما حتى يتلائم لاجلها نحو الوجوب بل يجرى
وانه حال او يستحيل ان يوجد شيء بلماقتن ونحوها التقنين ما وجوب فلما يكون ذلك المعنى الوجود
وكما لذاته لامناح الواجب بدون الوجوب وسو ايضا بار على كون الوجوب بوتا يضمن
كونه نفس الماينة واما الثاني وسو ان الوجوب اذ كان هو المقتضي للتقنين استمع التمدد فلهذا
ان الماينة المقتضية للتقنين ياخص نوعها في شخص واحد ولذا لم يفرغ من واما الحكماء فاحلوا

و در کتابی که در این
جایگاه است مذکور است
که حضرت علی علیه السلام
فرموده اند که هر کس
از شما را از این کتاب
بخواند و آنرا بفهمد
و عمل کند به او عفو
است و اگر کسی از این
کتاب بخواند و آنرا
فهم نکند و عمل نکند
به او عفو نیست

المفسر في العلم ان اراد المفسر
 بحسب علم اهل الكتاب ان اراد المفسر
 ان يورد السبع على علم
 المفسر لا يكون ان لا يكون
 داسه قايلا للامور

کہ اگر علی المرتضیٰ علیہ السلام
 کو اس وقت سے پہلے کہ اس نے اپنے
 والدین سے علیحدگی کی تھی
 اس وقت تک کہ اس نے اپنے
 والدین سے علیحدگی کی تھی

للاول ان من حدوث ما سوى الله ووضوئه اذ لا لا ذلك لجاز ان يحدث عن الاري على تقدير كونه موجبا
 قديم مجاز ليس كمن علاجا في التصديق على احدث كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 وان يبين مع ذلك انه لا يجوز ان يكون له في العباد قديم كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 كونه موجبا اذ ثبت شرطه بغيره كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 ما سوى ذلك ووضوئه ونسب ايضا استعماله في الصفات المتعاقبة الى النهاية له بداهة ثم الاستدلال بالكرور
 بهذا الطريق انما هو الموجب للعدم لا يكون جازما في الحادث فان الصادق عليه السلام لا يثبت
 قطعا لا شاع الخلف عن الموجب العام كما عرفت الثاني من الطريق ان يثبت الحادث اليومي لا يستلزم
 الى جازم مسوق بغيره لال نهاية خصوص الاستدلال كذلك كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 ان يكون البقاء الاول موجبا لوجود الحادث اليومي على ما قد علمه بواسطة استدلاله
 مستند الى تلك الحركة المستمرة كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 وزعموا ان الحركة المستمرة هي الواصلة بين كل حادثين فانما ذلك هو جزم استمرارية وجوده
 استمرارية جازم استنادا الى التوقف وبغيره كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 واذا لم يجز لال استنادا الى ان يكون موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة وبغيره كذا
 فبما قد علمت فقد تم الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولما لا يتصور ذلك البرهان لا يبرهن ان
 الا بالبرهان الاول اذ لو جازم وقوعه في وقت ما ووضوئه في وقت ما لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 المؤثر العام اما على الاول فانه جازم ان يكون ذلك القديم محتملا كما هو على الثاني فانه جازم ان يكون له في العباد قديم كذا
 الى الموجب بتعاقب حوادث لا يناسي ليس لم يثبت على من يثبت الخلف الا ان الموجب العام لان مؤثره اما
 محتمل مع كون البقاء به موجبا واما غيرهما في المؤثرات المتوقفة في غير شرطه كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 فانه نه واستند لاحاطة تلك المقدمات في الحادث فليكن ان يثبت على تلك سائر الامور المذكورة اما
 حدوث ما سوى الله في العالم من الممكن العلم في حدوث العالم مطلقا انتهى ممكن الامكان او المستحيل
 بالاجتماع مع نفي الحوادث والامكان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية بغيره كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 الخ كذا على كذا به بوجه كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 به يثبتون ويثبتون ان يثبتون ان يكون قد اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 قسني الممكن ان لا يثبت في القدرة الى القدرة على السوء كما عرفت الثاني من الطريق ان يثبت
 باسباب الصانع اذ يجوز ان يثبت وجود الممكن على غير مرجح وايضا يلزم قديم الا ان المؤثر
 ح بغيره كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا

ان يكون البقاء الاول موجبا لوجود الحادث اليومي على ما قد علمه بواسطة استدلاله
 مستند الى تلك الحركة المستمرة كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 وزعموا ان الحركة المستمرة هي الواصلة بين كل حادثين فانما ذلك هو جزم استمرارية وجوده
 استمرارية جازم استنادا الى التوقف وبغيره كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 واذا لم يجز لال استنادا الى ان يكون موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة وبغيره كذا
 فبما قد علمت فقد تم الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولما لا يتصور ذلك البرهان لا يبرهن ان
 الا بالبرهان الاول اذ لو جازم وقوعه في وقت ما ووضوئه في وقت ما لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 المؤثر العام اما على الاول فانه جازم ان يكون ذلك القديم محتملا كما هو على الثاني فانه جازم ان يكون له في العباد قديم كذا
 الى الموجب بتعاقب حوادث لا يناسي ليس لم يثبت على من يثبت الخلف الا ان الموجب العام لان مؤثره اما
 محتمل مع كون البقاء به موجبا واما غيرهما في المؤثرات المتوقفة في غير شرطه كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 فانه نه واستند لاحاطة تلك المقدمات في الحادث فليكن ان يثبت على تلك سائر الامور المذكورة اما
 حدوث ما سوى الله في العالم من الممكن العلم في حدوث العالم مطلقا انتهى ممكن الامكان او المستحيل
 بالاجتماع مع نفي الحوادث والامكان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية بغيره كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 الخ كذا على كذا به بوجه كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 به يثبتون ويثبتون ان يثبتون ان يكون قد اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 قسني الممكن ان لا يثبت في القدرة الى القدرة على السوء كما عرفت الثاني من الطريق ان يثبت
 باسباب الصانع اذ يجوز ان يثبت وجود الممكن على غير مرجح وايضا يلزم قديم الا ان المؤثر
 ح بغيره كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا

او جازم سابق صفاته

ان يكون

حدث اساقا وضوئه على كذا اذ لا لا انها محتاج لتعلقها بالبرهان من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب
 الفعل والارادة لا يجب ان يكون جازما او وضوئه ايضا فالحال المرجح لا يلزم التعلق في المحلات والبرهان
 فانه ان تعلقها باحد المقدورين انما يكون بالارادة خارج وليس يخلو تعلق اداة الحجج بالقدرة
 الى ادع كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 التاخر لاحد مقدور على الاخر بل المرجح وفاع ترجح احدهما في الممكن في حد ذاته من قدر المرجح المورقة اذ
 بينهما يكون بعد كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 مرجح اي لا يؤثر لعلها متغيرة طاهرة ولا يلزم من صحة مرجح من صحة الاول هو الثاني لان مرجح في
 العقل بالمتغير بالمتغير الثاني لما توقف ولذلك لم يثبت الى جهة احد من الصفات ولا يستلزم ذلك
 بامتناع الاول ومن ثم ترى جميعا جزمه وبما جاز ان تعلقها بالارادة يتناول الفعل والبرهان
 اول ما يوقع ولا يمتنع الى الوجوب بل يلزم الكتاب والارجح ايضا المرجح كذا اذ لا يمكن ان يكون له في العباد قديم كذا
 فانه من ان الاول التي لم يثبت الى جهة الوجوب غير كذا في صدور الممكن في المؤثرات فكذلك يلزم قديم
 فلما تمسح واما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا قضى بالارادة افضله واما لا يثبت الى الانه سواء
 واما السائر الذي هو مؤثر في جزمه ان يتعلق قدرة بالاجاز في ذلك الوقت الذي وجد الحادث في
 غيره بلا يثبت كذا الوقت فان ضرورة الفعل بل على الفرق بين العاقل والمخار والعلل الموجبة
 الا ترى ان كل واحد يفرق بين كون الانسان مخارا في بقاءه وقصوره وكونه كذا باطلا بطبيعتة فلو
 توقف فعل المخار على مرجح لم يثبت من وجوب الفرق فان قيل فلا وجه بان لم يثبت
 اللامحاي وبغيره ان حاله عند ارادة الله وقدرته متعلقة من الارادة الى الابد ترجح الحادث
 المعين والحاد في وقت معين وان التعلق في صفاته حال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت محتمل
 فهو موجب بالذات لا فاعل بالاحتمال لان المفضل ورده في صورة السؤال فقال اذا كان قد يثبت
 متعلقة بهذا الطريق في الاراد على هذا الوجه سواء بوجوبه في وقت معين فانه يجوز جزمه في ذلك الوقت
 فاي فرق يكون بين الموجب والمخار فقلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من العاقل بالانظر
 الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته بغيره الى الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب شرطه
 القدرة والارادة لا وجوب ذاتي كذا في الوجوب بالذات ولا يمتنع عملا متعلق بقدرة الفعل
 من الحركة والعكس والامواجب فانه يمتنع في احد ما وامتنع في الامر خلا ويثبت من هذا فيقول
 عند تمام المحلات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والامر والمصلحة ووالا لفرق
 كل ما يجب الفعل فالا يمكن ان يوجد معهما تامة ولا يوجد اخرى وانه ترجح بل مرجح واما وجوب الفعل
 فلفارق بين الوجوب والعاقل في ذلك لانه في ان شرطه التامة في العاقل من غير ان يتغير لكنهم قالوا ذلك

حد

الارادة

بوجوب

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين
الذين هم
البركة في كل بركة
والرحمة في كل رحمة
والهدى في كل هدى
والنور في كل نور
والقوة في كل قوة
والعزة في كل عزة
والجبر في كل جبر
والملك في كل ملك
والنعم في كل نعم
والفضل في كل فضل
والكرام في كل كرام
والعظيم في كل عظيم
والجبار في كل جبار
والقهار في كل قهار
والمتكبر في كل متكبر
والغفار في كل غفار
والرحمن في كل رحمن
والرحيم في كل رحيم
والعز في كل عز
والجل في كل جل
والإكرام في كل إكرام
والعظيم في كل عظيم
والجبار في كل جبار
والقهار في كل قهار
والمتكبر في كل متكبر
والغفار في كل غفار
والرحمن في كل رحمن
والرحيم في كل رحيم
والعز في كل عز
والجل في كل جل
والإكرام في كل إكرام

[illegible][illegible]

[illegible]

المسكن النضال

卷之四

۱۰۰

501

للسلك الثاني انه قد رتب كل قادر فهو عالم بالان العام وهو الذي يفعل القصد والاختيار ولا يتصور
 ذلك المانع العلم بالاعمال كمن كل قادر عالم بما قد يصدر عن الناس والاعمال مع كونها ما قد رتب عن
 المعتد به وكثير من الساعة فعل قليل معن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثرة لان حكم الشيء
 حكم مثله فلا عجز بالقله والكثرة لا يتصور لان الممازاة اذ الضرورة فارتفع فيها تجوز صدور كل
 من الممكن عن قادر فترتب علم عالم ولا يجوز صدور كثره عنه وانما من جعل الموزن ضد اللزوم
 فالسؤال ما ظهر عنه وانما الحكماء فلهذا في اثبات علمه ايضا مسلكان الاول انه مجرد في العلم
 جبايا كما مر في الترتيبات وكل واحد فهو فاعل لجميع الكلمات وقد رتبنا فاما سلف على المقيد
 الثاني هو يعمل ذاته واذا عقل ذاته عقل اعداءه اما الاول فلان العمل حضور النفس في الماهية
 المجردة عن العياني المادية للشيء المجرد العالم مائة وهو حاصل في ذاته لان ذاته مجردة
 عن ذاته فتكون عالما بذاته وتخرج معلولا له وانما الثاني فلان مبدءا لا سواء اي كماله بالواسطة وبدو
 والعلم بالعلم وجوب العلم بالمعلوم فيكون عالما بذاته وتخرج معلولا له ويرد على المسلك الاول وضع
 الكثرة على الساعات كل واحد فاعل للمجموعات الكلية وبرهان الذي لمسكوا به قد رتب ضعف ويرد على
 المسلك الثاني لان العلم بالتفصيل ما ذكرتم وببرهان ذلك لا يوجب ايجرم بان حقيقة ذلك عالم نعم
 عليه برهان اذ غاية انهم يعينون التفصيل في ذلك الحق الذي عرفوه به ولكن من ان لم ينال العلم الذي
 بخلافه من انفسا ونسبة العلم حقيقة ذلك الذي ذكره لا بد له من دليل سلما ما لم نلنا ان حقيقة العلم
 ما ذكرتموه لكن العلم المجرد ان ليس طرفه الغاير بين الحاضر وما حضر من غيره فلما يكون الشيء عالما
 كما اشرطه ذلك فاحواس فانه لا يدرى انفسها مع كونها حاضرة عند غيره غاية عنها لانه عدم
 اشرطه الغاير لكن لان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم والالزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوانه
 القربة والبعد لا يراه اذا علم الشيء علم الممازاة القرب الذي هو معلول له وهو موجود واذا علم
 مع العلم البعد ايضا لانه معلول له نعم لم نزل ذلك اعلم الشيء الذي هو علمه وعلمه اعلمه أي الشيء الآخر
 الذي هو معلول وعلمه موجود وطول ان يلزم من وجود العلم وجود المعلول في يعلم وجود المعلول
 فقط لكن ذكرتم بدل على انه عالم بذات العلم التي هي ذات الحاضرة عنه ولا عمل على كون العلم
 الاخرى قل علمه ان ذلك محله حاصله حتى يتم مطلوبكم فتمسكتمسك المتكلمين بفساد العلم
 كما فسد العلم بالكمليات وفي ذلك انما يجوز ان كانت الكميات صادرة عنه على صفة الاتقان
 ومقدورة له فيكون عالما بها معا وانما مسكنا الحكماء فلا يوجب ان الاعمال كلها لان العلم بالماهية
 المجردة كما استغنى عن الاول واعلم علمه كما استغنى عن الثاني فاعلم علمه على كماله فان العلوم بالماهية
 كذا اما وحدها في المسلك الاول ومع كونها معلولة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية كلمة وكونها معلولة

[illegible]

و از آن بگویند شرف و اسم حدیث المجاهد القاری که در کتاب

الحمد لله الذي جعل القرآن
موسمًا من موسمي القرآن

[illegible]

تعلقه

ان لو كان تعلقه بغيره وانفصله عن غيره وانتهى وانتهى لان وجوده المسمى بالشيء
 ايجد ان كان مستقلا منها من قال وجمهور الفلاسفة لا يعلم الحقائق المفردة والافاداع
 مثلا ان يريد ان يراى الان لم يفرح بغيره فانما ان يراى كل العلم ويعلم ان ليس المراد
 ان يراى كل العلم كماله والاحول بوجوب المعرفة في ذاته من جهة اخرى والى ان يوجى بغير
 وكلامها تنقص كجس بغيره عنه وكذا يعلم الحقائق المسكلة وان لم يكن متغيرا كما جزم
 الاطلاق السات على السكالات ان ادركها انما يكون بالاثبات كجس منه وكذا الحال في الحقائق
 المسكلة المفردة اذ قد اختلفت في الاماكن خلاف الحقائق التي ليست مسكلة ولا متغيرة
 فانه يعلمها بالماخوذ وكذا انه به وذوات العقول والحواس مع لزوم المعرفة بل المعرفة غاي
 في الاضافات لان العلم عندنا اضافية فخصه هذا وصفه حقيقة ذات اضافية فعمل الاول
 يتغير عن العلم وعلى الثاني يغير اضافية فقط وعلى المقدس لا يلزم تغيره في صفته موجودا
 في مفهوم اعتباري وهو جازم وادراك المتكامل لا يحتاج الى اجسامية الا ان العلم حصول
 الصورة وانما ان كان اضافية فخصه اوصافه حقيقة ذات اضافية بدون الصورة فلا حاجة اليها
 وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من المشايخ بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه موجود
 واحد فان من علم ان ريدا سيدخل البلد فعد حصول العلم بهذا العلم اذ دخل
 البلد لان اذا كان علمه بذا سيدخل البلد فعد حصول العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه موجود
 دخل الان لظهوره بالعلم عن الاول والبارى به يمنع عليه الصلة وكان علمه بانه وجد الشيء
 بانه سيوجد فلا يلزم من غير المعلومات من عدم الوجود بغيره على هذا الذي ذكره ما حو
 من قول الحكماء على انه زايان الى وانما في زمان كمال احدنا ما حدث المنقصة بانه متغير
 فانه واقع في زمان مخصوص فاحدث في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله
 بعده كان ماضيا او مستقبلا وانما على انه فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون له حال
 وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالعلم الى ان يخصص منه اذ الحال
 معناه زمان حكمي هذا والماض زمان سوقيل ان هذا والمستقبل زمان سوقيل ان هذا
 فمن كان علمه اذ لم يحيط بالزمان في وجوده الى وغيره فحقن بحر مع من لغيره
 لا يتصور من جهة حال لا مستقبل ولا ماض فالحق سبحانه عالم بجميع جميع احوال الخلق
 وازمنة الواقعة في زمانه حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها
 في المستقبل فان العلم بهما من هذه الجهة يتغير بل علمها علمها بالعلم عن الدخول في الازمنة
 انما يابى ان لا يدر وتوصيه انه لم يكن مكانا كان سبته الى جميع الامكنة على سواء وليس فيها التغير

فانما
ر
فيها

ليس علم

التي قرب وبعد ومتوسطه كذا العلم كمن هو وصفاته الحقيقية ذاتية لم يتصف الزمان بقسا
 اليه بالمضي والاستقبال المحصور بل كان سببا الى جميع الازمنة سواء قلل وجوداته من الازل
 الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وسيكون وكان كل في حاضره في علمه وقاها فهو
 عالم بخصوصيات الحقائق واحكامها لكن لا يجب دخول الزمان فيها بحسب اصنافها البلية اذ لا
 يحق لها البلية له ومثل هذا العلم يكون انما يستمر بالاعتقاد اصلا لا يعلم الكلمات قال بعض
 الفضلاء هذا معنى قولهم انه يعلم الحقائق على وجه كلي لا متوهم بعضهم من ان علمه محيط بطبياع
 الحقائق واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كمن وادبه هو اليه من ان العلم
 بالعلم بوجوب العلم المحلول بان ما توهمه كما سبق اليه الاشارة وقد امكن ان يكون البصر في ذلك
 الذي ذكره ملك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحص عليه بوجوب الاول
 انه حقيقة استمع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم بغير العلم لان اخلافا للمفاهيم اي
 العلوم من استدعي اخلافا للعلم بها الثاني سطر العلم انه وقع هو الواقع وسطر العلم بانه
 استمع هو عدم الوقوع فلو كان اصل العلم مختلف سطرهما اصلا فضلا عن الثاني من سطرهما
 وقد يبرهن عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان ريدا سيدخل البلد فعد حصول العلم بهذا
 من علم مستقلا بذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلم ودخل علمه ان دخل البلد بذلك العلم المستقر
 فكيف يكون احدهما عين الاخر نعم لا نقول ان العلم بانه سيدخل العلم وحول علمه من
 هذا العلم في ذلك ان دخل فكون ح هذا العلم مستقرا على العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم
 لم يحده وجهان كما فعله الامام الرازي في الاربعين لان خصوصية سوان العلم بانه سيدخل البلد فعد
 ليس مشروطا بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم
 على حده الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به
 قبل اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير المعلومات في ليس معلوما
 في زمان غير المعلومات في تباين لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تباين المعلومات في تباين العلمان
 وعلى هذا فدرج السالك الى الاول والصواب كما نبه في الاربعين ان العلم بانه عالم بانه سيقع
 مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلومات في تباين العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم
 ما قلنا قوله وقد يبرهن هذا الثالث ان فعل الوقوع في اعتقاد علمه واعتقاد واقع
 جعل بعد الوقوع بالعكس معيارا للثاني وصفها اعني العلمة والجهل بالعلمة وصفها المعلوماتية و
 الجهل بالمعينة من الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي وجبا بانه لم ان الاحكام بعد
 ابطاله جواب شيخة الزم وقوع المعرفة علم البارى سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته بغيره

العلم بالماضي والحادث
 وكذا العلم بالماضي والحادث
 في سطر العلم بالماضي والحادث

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

卷之五

[illegible]

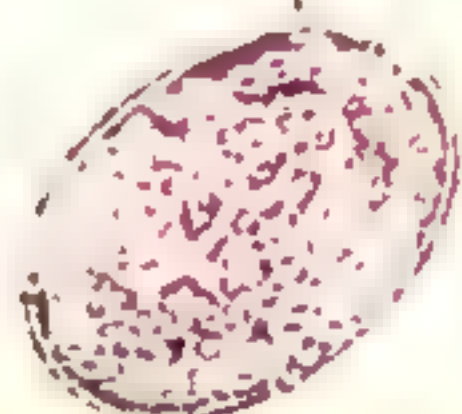
منه زيارت حضرت عباس عليه السلام

صدق

حق صرفہ داران انصاف طوار میں فریب ابقہ

و بالجلد ان مؤلفه به به و تفحص في الدليل فرغم عين و اما الاقدار على توضيح المقاصد العرفية و لتفصيل الدلائل الدالة عليها بحيث تفقد مدحه على وضع الشبه و الشكوك و من كان حاضرا لسماعه
 و في العظام التي من قروا على العلم بالاول الاحكامه
 بحكمه
 بحكمه

عمره ثانی



١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

عند فاما النوايا وان كانت غائبة فلا يوجب ذلك الوجود على ما هو كلام حتى صرحوا بان النوايا خارجة على ذلك
ايضا لكن كانت كلامه غائبة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ في كونهم كثرة في كونه كعدمها في كونها كثيرة
بل في كونها واحدة على ما علم من الذين قد روي في كونها واحدة في كونه واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
المتشابهة كعدم كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
كل كلام الشيخ على انه ارادة المعنى الثاني فيكون الكلام بنفسه عند مراعاة اللفظ والمعنى كما في كلامه
الذي قد روي في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
و ان كان من ان الحروف والالفاظ تتغير متغيرة فيكون في ذلك التغير ما هو في اللفظ ليس علم على
الاله فاللفظ خارج والاداء الدالة على الحدوث يجب عليها على حدوثه دون حدوث اللفظ كما في كلامه
في الاله وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه من غير الصحاح لا الاله بعد التام بل يعرف حقيقة
ثم كما يروى في النسخ على الجواهر في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
الوجه في الاحكام الظاهرة المتضمنة الى قواعد الله المتضمنة في النوايا في كونها واحدة في كونها واحدة
اختلف فيها وفي مقدمه وما يلحقها من مقدمه في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
غيره وذكرنا من الصفات السبع التي هي الحيوة والعلم والقدرة والاداءة والسمع والبصر والكلام
فبعضها محال على بعضها في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
لأن من ان عدم الدليل عندك لا يبعد عنك في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
لأن من ان عدم الدليل عندك لا يبعد عنك في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
ولما يحصل معرفته جميع صفاته فلو كان له صفة غير العلم فاما ذلك لا يبعد عن العلم في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
يروي الاستدلال في النوايا في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
مع التكليف كمال معرفة ان موالي التكليف بعدد وسعته في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
نصرت النبي عليه السلام في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
المتكلم في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
ول بعض صفات غائبة ونوايا وان كان غائبا في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
ظنوا بان كل معرفة واجب لبعض من المتكلمين صفات آخر ما فيها شك المسائل المتضمنة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
النوايا في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
والحسن انما في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة
يكون في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة في كونها واحدة

[illegible]

سيف
مسلم
في
العداء
الفر
والله
نفع

[illegible]

أما العلم فهو الحروف
لا يحتاج إلى العلم عند الكلام
س

11

مجلس
الرواق
ميدان
البيزنطية
الجامع
وفاول
الامام
الشيخ
الشيخ
الشيخ

و القل

كبريا وقد وصفت له تلك الجاهل من صفات ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من النبوة هو الدعوة الى الله
 الحق والاعمال الصالحة السالفة على الروية على استعزاز الجاهل واستعزاز الجاهل من النبوة ولا على الجاهل
 فهو ممكن لو كان من صفات المكن صدق الملزوم بدون صدق اللزوم لا يعترض على الاول في وجه
 الاول ان موسى سأل الروية بل يجوز بهما على الضروري لانه لا زهدا ولا ملاقاتا للزوم على اللزوم على
 سبيل الاستعمال راي حق علم فاري اجني علم كنهه كمال احسنه عالميا كعلمه خورا وهذا ما قبل في الزمير العلم
 وبعبارة الجاهل فذكر البصر من موانع ابان الروية ولما استعملت بمعنى العلم كنهه اذا وصلت الى مقصد جدا
 والاضواء التي تامل في كنهه المطلوبه في معنى العلم كنهه النظر كنهه علمه ايضا وانظر
 وان استعمل بمعنى العلم لان استعماله في موصولا الى مستعمله كنهه الظاهر لا يجوز الا ليدل ولا دليل منها
 فوجه جمل على الروية بل على تعقيب المحذور في الموصول الى رويته فكونا الطلب للروية ايضا منقول من
 جملها اي حمل الروية المطلوبه عليه اي على العلم الضروري كنهه اما ولا فلهذا لزم ان لا يكون موسى
 عالما بربه ضرورية مع انه خاطبه فذلك لا يقتضي لان الخاطب في حكم الحاضر المتأخر وهو ما هو معلوم بالنظر
 ليس كذلك واما ما قلنا ان جوابه شتان يطابق المتوالي وقولنا ان رويته في الروية لا للعلم الضروري بل لاجل
 المحذور فحمل السؤال على طلب العلم بربنا الصالح الثاني من وجه الاعتراض على الاول لانه لم يرد اشارة
 فانه بل حسا لان رويته علم واما من اعلمه واما ما يرد الالفاظ على الساعة ونقد الكلام نظر الى علمك فخذ الحجة
 فاما المضاف اليه فانه حال نظر اليك نحو وسأل الروية اي علمها فكون الروية المطلوبه متعلقة بالعلم ايضا
 المحسوس ان علم من علمك نظر الى علمك وهذا هو الكنه والبعدا من وجوب انه خلاف الظاهر فلا يخبر
 الا بالعلم ومع ذلك لا يستقيم اما ولا فلهذا لزم ان رويته في الروية علم من اعلام الساعة بجاهل
 وطابق جواب السؤال واما ما قلنا ان كنهه كمال الجاهل الذي يابده موسى من اعلم الاعلام الدالة عليها
 قوله ولكن نظر الى الجاهل من رويته الا ان العلم الدال على الساعة المتأخر من كنهه لزم ان علمه في الاول
 بل يابده وهذا ايضا قولنا ان استمر مكانه لا يلزم ويثبت ان الاية في كنهه كمال الجاهل في استمراره في كنهه
 من كنهه الجاهل اما ما قيل في قوله لا فلهذا لزم ان علمها كنهه كمال الجاهل كنهه كمال الجاهل وقيل ان الله
 جهره واما سبيلها الى كنهه في قوله لا فلهذا لزم ان رويته في الروية علم من اعلام الساعة بجاهل
 بالعلم قطع واذ لم يرد من وجه الاعتراض لزم ولا فلهذا لزم ان رويته في الروية علم من اعلام الساعة بجاهل
 انه خلاف الظاهر فلا بد من قول ومع ذلك لا يستقيم اما ولا فلهذا لزم ان رويته في الروية علم من اعلام الساعة بجاهل
 متول من كنهه كمال الجاهل في رويته من كنهه كمال الجاهل كنهه كمال الجاهل كنهه كمال الجاهل كنهه كمال الجاهل
 قوله الجاهل اما كماله الله واللاه وان لم يكن هذا من كنهه كمال الجاهل كنهه كمال الجاهل كنهه كمال الجاهل
 بعد قوله ايضا في جوابه بل في كنهه كمال الجاهل لان كنهه كمال الجاهل كنهه كمال الجاهل كنهه كمال الجاهل
 لا فلهذا

[Faint handwritten notes in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side.]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

نفاذ کر کے دیئے گئے ہیں۔

جمال

بل احضروا من السم السمين الخمارون كيف قبلون مجرد اخذوه مع الخمار وسم الخمار الباصرة واما انما
 هاتين السالوات والاولا المدحمة زجرتم الله وادعتم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحج موسى
 فزجرتم الى سوال الرونة وادعاهما الى زجره وليس اخذ الصاعقة ولا على اشباع المكنول لانهم
 لم يروا الا ان يوحى اليهم الصاعقة عفت والسم وليس ذلك بل على اشباع المكنول بل اجاز ان يكون
 ذلك لاختلاف قصد مع اعجاز موسى عن الاسان للمطوبه بعصا مع كونه مكنيا فاكبر الله ذلك عليهم وعاقبتهم
 كما اكرههم لن تومن بك حتى يخرجنا من الارض فهو واولم يزل علينا كما من السما بسب السنين والار
 السؤال عنه اذ عكنا في نفسه فلهذا عليه ما لم يظن صدق سحره وادعاهم عن عصا من اربع من وجوه
 الاعراض على الاله لانه السامع وان علم اسخا لهما العقل لتاكيد دليل العقل بدليل السمع فسموه
 بسلك الاستحالة فان تعدد الاله وان كان في جنس واحد عند زيادة قوة في العلم بالمذكول كيف
 اذ كانت من جنس واحد سال هذا السؤال وفعله قبل ابراهيم وسواله جنس قال رب اني كيف يحيى
 الموتى قال ولم تومن قال بلى ولكن ليطين عليه فقد طلب الطمانه فيما يعتقد فليعلم انفسهم المسألة
 الى الدليل والحواس بان العلم لا يقبل المنازات فانه كما فرضه وجب عليه الاحتمال في قبوله المنفرد
 من الوجوه ولولا ذلك قبل قول الخليل اذ بالقيص وموانه تحاطبه منه لم يزل عند زواله الى الوحي
 ليعلم انه من عند الله ومنهم انه خاطب الرب وجبريل ليس رب رب واجيا المولى ليس من ذوات الجبريل
 فكيف يطلب منه وادع ما يتولى وسواله من انه اوحى الله الى اخذ ربنا اخبرنا وعلمنا وعلامته
 الى احى الموتى بدعائه وطعن ابراهيم في ذلك لان الانسان يطلب الاجاب لم يكن به قبله مع انه كان يملكه
 يكن موسى في كل اى طلب التاكيد من عزاد كتاب سوال باليمن من الرونة بان يطلب اطهار الدليل السمع على
 استحالة ما يطلب لما فكون حطابها خارجا عما ليس بالعصا خصوصا الانبياء اعلم من ذلك
 انه قد لا يعلم اشباع الرونة ولا يفر ذلك في شئ مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفة
 عند ما سألوا كسل الى العلم حكمه وانه لا يفعل قضا والغرض من البغنة سوال دعوة الى الله به واحدا
 كلف عباده باوامر ونواه فغير بضاه الى العلم المتمم وذلك لا يتوقف على العلم بحال روية واما من
 جعل الوجوب شرعا فعنه يجوز ان لا يكون شرعا موسى مرة بعرفه انه سجد دعوة او يعلم موسى
 استماع روية والسؤال طلبها حصة لا يمنع على الانبياء واجواب السرازم الى البنى المصطفى الخ
 بالعلم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه ومنع دون احاد المقرة طرفا من علم الكلام الى الدعاء الشعاع
 والظنمة العجول التي لا يسكبها واحد من العقلاء واجتها جبالهم ومن العيب على تعدد العلم بالاستحالة وهو
 مما تنزه عنه من الاقليات فضلا عن الانبياء كنهه وشمل هذا التوجيه على احد بطلب لا يجوز علمه ولا يسر حمله
 والكم لا تعد من العصار فتقول في حوار با من الانبياء ما ياتي من النعم والنفسل والاعمال الالهية

وعلى صدور كونه السؤال من الصغار

[illegible]

اخذتم

والمزور في غير هذه النسخة لم يتصل ولم يرد في
المنعوت في حقله فيها بنى باسمه المستعمل

کتابخانه
معانی
نظریات
و غیره

الحمد لله الذي جعل في كتابه
الحق والعدل والعدل والعدل

وَأَمَّا الْفُلُ فَأَنزَلْنَاهُ
وَعَلَى الْفُلِ نَازِلِينَ

زودین من

والمعجزة وعنه الله
سيد الوصية
اهل بيته

الرحمة

فمن

في حيزها

فلا يصح حملها على في الية اذ لا يصح ثبوتها لما من ان انطاد السوء غم ووصولها سرور الثالث من وجوه
 للاعراض ان النظر من وجهه كسليب احد ولامرود في حال غرت الالمان فادارة ولو كان معنى الرواة
 كان من مضاهي ان النظر الى الالمان حتى ياتيه ولو حل على الرواة كان النية لنفسه وانظر كيف ينظر
 فلان الية الرواة لا ينظر اليها وانما ينظر الى قلبه المحذوق وكل ما يراهم يظنون اليك فلا يصحرون
 فالنظر الموصول الى المحول على قلبه المحذوق كذا ولا بد وصف بالشدة والاشد والادوار والاشد
 والتجريد والذل والخضوع ونحوها لا يصح منه الرواة بل هي احوال كون عليها عين الناظر غير
 عند سلبه احد ونحوه في ذلك فذكرنا ولا بد وصف بالشدة ونقلت احدى لعمى الرواة ونحوه فلا يكون
 النظر الموصول الى حصة فيها والالزم الاشارة الى ولا طرزه مما لا يوافق على حصة من حصة حصة
 بل الرواة عادية يصح للمختص ثم نقول ان الرواة محاذر ولا بد من كون مراد في الية كذا ان راو
 ناطرة الى نعم الله وكلمه الى سى يترك هذا الاضمار الى ذلك الحجاز ولو كان النظر مع الى حصة الرواة
 بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حصة في غير ما وطا اشتد به على كونه حصة لسلبه احد ولا يحى بقعا
 اذ قوله نظرت الى الالمان فمادته لم يصح نقله من العرب بل ناطرة الى مطلع الالمان فلم ار الالمان
 وان سلمنا قلنا بما حذف الحذف ونظام الحذف الى معناه وهو جواب عن قوله لم ار الالمان الى
 الالمان حتى ياتيه الى مطلع الالمان والى الوالى من المثلث كلها في ذات اي النظر فيها ومع مجازيها
 احد من ابسطها في اسم السبب الذي هو الرواة على سببها الذي هو السلب على تقدير كون النظر حصة
 في السلب الذي ليس له راي في حيزه في الية على الرواة على الجحاة على الاضمار الذي يحمل وجوب كيرة في الية
 الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اعمارها كيرة كيرة وجهه الله وانما الله ولا قوة منها معيته
 بعضها فالتميز في كل لا يجوز له فوجب الحصر الى الحجاز للعين ثم نقول ايضا قلبه المحذوق طلبا للرواة دون
 الرواة لا يكون له بل نوع عقوة فلا يكون مراد في الية ونقلت احدى مع الرواة بكيفية الجوز وحده فلا
 يصح منه اضماره لتبليها لما هو خلاف الاصل فان سلبه احد يكون ميسا عادية للرواة والطلاق اسم السبب
 للمسبب محاذر منه في كل الية على القوة من الرواة بلا اضمار سى وسوالة المطا وانت لا تحى على ذلك
 هذه الطوارى لا يجيد الاطراف فاصح من هذه الطوارى لتقبل عليها في المسائل التي هي
 يطلب فيها الثمن في المسائل التي في اسات الوجوه قوله في الكسار كلامهم عن بهم وينفذون
 وكذا في حيزه الشانهم فلم من كون الوهم من مراني حيزه فوجبان لا يكونوا مجموعين على بل اين في هذا
 المسبب ايضا من الطوارى المحذوق للطن والمحمذوق في اثبات الوقوع بل في صحة الجمع الامام في حيزه
 المحاذير على قوح الرواة المستلزم لصحتها وعلى كون ما من الاسن محاذير على الطوارى المتبادر منها
 هذا الجمع مفيد للثمن المقام الثالث في سبب الكسار وردنا وينقسم كسب الية على

في حيزها

الرواة

الرواة

الرواة

الرواة

الرواة

او ترى انما هذا استكبروا في انفسهم وعصوا عنوا كذا وكذا كانت الروية ممكنة لما كان طالبها عاينا اي مجاوزا
للحد مستكبرا او فاضا انفسه الى مرتبة لا يلبس بها بل كان ذلك الامانة طلبا للمجاهرات الالهية واذ علمت
يا موسى ان من لم يزل حتى يرى الله حجرة اى عيانا فاحذرك الصاعقة وانهم يطرون ولو امكنك الروية
لما عاقبتهم بسواها في حال الاله الدالة سالك هل الكتاب ان نزل عليهم كما من السماء فخذوا ما
اكرم من ذلك فقالوا انما الله حرة فاحذرت الصاعقة بظلمهم سمى الله كذا ذلك السؤال طامحا وجاهلا
به في حال اجده الصاعقة ولو جاز كونه مرثا كان سواهم هذا سوا الامانة زايه ولم يكن طامحا ولا سببا
للعقاب والحوار ان الاستقام كان ظلمهم الروية فاضا وعصا واجبة استعظم انزال الملائكة
الاولى واستكبروا في الاله السالم مع انهم لم يخلوا عن ذلك لان الاستقام لم يخلوا عن ذلك
عن ذلك فخذوا من غير طلبوا امر امتنا وسوان جعل لهم الهما اذ قال لهم قوم بخلوا فلم يخلوا
موسى على طلب الروية المشعة بولهم بظلمهم وقدره هذا في المسئلة التفتل من مسئلة الروية البالية من كبر
الشبه قوله لموسى بل اني ولين الكتاب كذا كذا لموسى ابدالم برميجه اجماعا والحوار منع كون
للتبادل هو التفتل الموكد في المستقبل فخط كونه وليس يمتوه اى الموت ابد ولا سلكهم تمتونه في الاخرة
للتخلص عن العقوبة الرابعة فوله ما كان ليس ان يكلم الله الا وحيا ومن وادى حجاب او يرسل
رسولا فينوحى بانه ما ساء حكمكم للبدن الوحي الى الرسل ويكلمهم لهم من وادى حجاب وارسالهم
الى الامم لكلمهم على السنتهم واذ لم يريهم من حكمهم في وقت الكلام لم يره في خواجا عا واذ لم يره غيره ايضا
اذ لا فاعل للفرق والحوار ان الحكم وحيث يكون حال الروية فان الوحي كلام يسمع لسمع وماذا في غير
الدليل على الروية من نفس الكلام بلحمة وافقوا في الروية وخالفوا في الكيفية ففقدنا ان الروية
من غير نواجه ولا تعابله ولما في حكمها اذ لم تنس ذلك في الموجود المنزه عن اجتهد والمكان ومع يدرون
الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قد لم الالى ولا مما لا لا في حكم المعاني الاسرى مواضع في ذلك لا يكون
مخالفتهم لهم في اصل الروية والحوار بالمنع الضرورة وما ذلك دعاء الضرورة منهم منها الاكدوى
في ان كل موجود فانه في جهة وحيث ما ليس في جهة وحيث فانه ليس موجودا لعل في الادعاء في جهة في
ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعلمة على ان هو الموجود في ما ذكره مع فيما ليس محسوس فيكون
فقد الضرورة التي ادعاها الكرامة والحيمة في الروية المقصود الماني في العلم بحقيقة الله
والكلام في الوقوع والحوار القائم الاول الوقوع ان حقيقة الله به غير معلومة بل هو مجهول للحيث
من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف في كبر من المكلفين من اخبارنا والمعلمة وجمان الاول العلم
منه فافرض عام كوجوده او سلب كونه واجبا لا يخلو العلم من ان لا يلبس عدم ابدى الاله حقيقة عدم
ولان كان او اضافات كونه خالفا فادرا طافان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة يخلو

فقد كان في الروية
الاولى والحق
مراصلا لم يره
فقد كان في الروية
الاولى والحق
مراصلا لم يره

انما النسبة المذكورة وعلى موهوبها قال لا مدى كل تذكر منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس
من العلم والقدرة وصفات الاضافية ككونه خالفا ومبدأ الصفات السلبية ولا سلك ان العلم
الصفات لا ترجب العلم بحقيقة الموضوع ما في في حوزة هذا بل قبل هذه الصفات على ان لا يمتنع
موضوعه متمم في نفسها كمن سار الخلق واما عن كبر الحقيقة الموضوع المتعمدة فلا يدل عليها
ولا وجب العلم بموضوعيتها كما لا يلزم من علمنا بعدد واثارها خاص اعني جزا احد مد عن الغير
العلم بحقيقة المعنى بل ان حصة حقيقة مخصوصة محارة لاسرارها في ممانه عنها في حدها منها التا
ان كل ما علمته من كونه موجودا او عالما او قادرا او مرادوا خالفا الى غير ذلك لا يمنع تصور العكس
ولذلك لم يخل في قوله اني ما علمته من صفات الروية عن الغير وسوا الوجود الى الرسل في ذاته الموضوع
منع تصور من العكس لان الوجودات الشخصية كذلك وليس للعلوم ذات الموضوع وعلمه اعني قولنا
يسر ان الموضوع للعلوم هو المظهر اجمع الحكم بانه لو لم يكن ذات الموضوع لا يمنع الحكم عليها
غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والحوار طامح وسوان التقديف لا يتوقف على
التصور ولكنه بل بجهة المقام الماني الجواز وفي حوزة العلم بحقيقة الله خلاف من العلم بالحقيقة
وبعض اصحابنا كالمزالي واما المحدثين منهم من توقف كالمزالي ان كبر ضرر من غير وكلام الموضوع
في الاكبر من الاشياء وانما منه الفلاسفة لان المعقول بالابدية واما بالنظر والنظر الماني الرسم
ولا عند الحقيقة واما في احد فاذن العلم بحقيقة الابدية او بالحد وحقيقة العالي لم يمتنع
تقدير عدم الركيب فيها لما لم يخلو العلم بها بالحوار منع حصر المدرك البتة في البديهة والتقدير
المدى علمنا معلوما باليس ضروريا بالقبول الى عموم الناس في بعض المسابقة فط كاسبق من ان
النظر قد ينطبق ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يحب ان يفيد حقيقة فلا يمنع
للمرصد السادس في اتصاله وقدره معاصد المقصود الاول في اتصاله بالبيد الاحياء
واقعه بقدره اقدبه وحدسا وليس قدرته في غير هذا بل في جميعها اجري عادية بان يوجد في الجسد
واجبا واما في كمن منكم ما يقع او جوفه فله المقدور ومعارها لهما فكون فصل العبد مخلوقا لئلا
واحدا وكسوا بالعبد والكرامات في حماره لقدرته وادب بين عران كون منكم ما يقع
مدخل في وجوده سوى كونه محلا لبيد وبزائد من الشرح الى الحسن الاشهر في قوله المعبر الى كثر شئى وادب
بقدره العبد وحده على سبل الاستئصال لا كالحاب بل اخبار وقال طائفة منى واقعه العبد كثر شئى
معانم اخلفوا فقال الاشياء مجموع القدرين على ان تعلما حقا البتة فله وجوده الجاهل المومنين
على ان واحد وقال العاصم على ان يخلق قدرة الله اصل العقل وقدرة العبد حصة على بوجه طامح
ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها خالف العلم بالقيم تاديا او بغيره فان ذات
العلم والقدرة وصفات الاضافية ككونه خالفا ومبدأ الصفات السلبية ولا سلك ان العلم
الصفات لا ترجب العلم بحقيقة الموضوع ما في في حوزة هذا بل قبل هذه الصفات على ان لا يمتنع
موضوعه متمم في نفسها كمن سار الخلق واما عن كبر الحقيقة الموضوع المتعمدة فلا يدل عليها
ولا وجب العلم بموضوعيتها كما لا يلزم من علمنا بعدد واثارها خاص اعني جزا احد مد عن الغير
العلم بحقيقة المعنى بل ان حصة حقيقة مخصوصة محارة لاسرارها في ممانه عنها في حدها منها التا
ان كل ما علمته من كونه موجودا او عالما او قادرا او مرادوا خالفا الى غير ذلك لا يمنع تصور العكس
ولذلك لم يخل في قوله اني ما علمته من صفات الروية عن الغير وسوا الوجود الى الرسل في ذاته الموضوع
منع تصور من العكس لان الوجودات الشخصية كذلك وليس للعلوم ذات الموضوع وعلمه اعني قولنا
يسر ان الموضوع للعلوم هو المظهر اجمع الحكم بانه لو لم يكن ذات الموضوع لا يمنع الحكم عليها
غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والحوار طامح وسوان التقديف لا يتوقف على
التصور ولكنه بل بجهة المقام الماني الجواز وفي حوزة العلم بحقيقة الله خلاف من العلم بالحقيقة
وبعض اصحابنا كالمزالي واما المحدثين منهم من توقف كالمزالي ان كبر ضرر من غير وكلام الموضوع
في الاكبر من الاشياء وانما منه الفلاسفة لان المعقول بالابدية واما بالنظر والنظر الماني الرسم
ولا عند الحقيقة واما في احد فاذن العلم بحقيقة الابدية او بالحد وحقيقة العالي لم يمتنع
تقدير عدم الركيب فيها لما لم يخلو العلم بها بالحوار منع حصر المدرك البتة في البديهة والتقدير
المدى علمنا معلوما باليس ضروريا بالقبول الى عموم الناس في بعض المسابقة فط كاسبق من ان
النظر قد ينطبق ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يحب ان يفيد حقيقة فلا يمنع
للمرصد السادس في اتصاله وقدره معاصد المقصود الاول في اتصاله بالبيد الاحياء

انما النسبة المذكورة وعلى موهوبها قال لا مدى كل تذكر منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس
من العلم والقدرة وصفات الاضافية ككونه خالفا ومبدأ الصفات السلبية ولا سلك ان العلم
الصفات لا ترجب العلم بحقيقة الموضوع ما في في حوزة هذا بل قبل هذه الصفات على ان لا يمتنع
موضوعه متمم في نفسها كمن سار الخلق واما عن كبر الحقيقة الموضوع المتعمدة فلا يدل عليها
ولا وجب العلم بموضوعيتها كما لا يلزم من علمنا بعدد واثارها خاص اعني جزا احد مد عن الغير
العلم بحقيقة المعنى بل ان حصة حقيقة مخصوصة محارة لاسرارها في ممانه عنها في حدها منها التا
ان كل ما علمته من كونه موجودا او عالما او قادرا او مرادوا خالفا الى غير ذلك لا يمنع تصور العكس
ولذلك لم يخل في قوله اني ما علمته من صفات الروية عن الغير وسوا الوجود الى الرسل في ذاته الموضوع
منع تصور من العكس لان الوجودات الشخصية كذلك وليس للعلوم ذات الموضوع وعلمه اعني قولنا
يسر ان الموضوع للعلوم هو المظهر اجمع الحكم بانه لو لم يكن ذات الموضوع لا يمنع الحكم عليها
غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والحوار طامح وسوان التقديف لا يتوقف على
التصور ولكنه بل بجهة المقام الماني الجواز وفي حوزة العلم بحقيقة الله خلاف من العلم بالحقيقة
وبعض اصحابنا كالمزالي واما المحدثين منهم من توقف كالمزالي ان كبر ضرر من غير وكلام الموضوع
في الاكبر من الاشياء وانما منه الفلاسفة لان المعقول بالابدية واما بالنظر والنظر الماني الرسم
ولا عند الحقيقة واما في احد فاذن العلم بحقيقة الابدية او بالحد وحقيقة العالي لم يمتنع
تقدير عدم الركيب فيها لما لم يخلو العلم بها بالحوار منع حصر المدرك البتة في البديهة والتقدير
المدى علمنا معلوما باليس ضروريا بالقبول الى عموم الناس في بعض المسابقة فط كاسبق من ان
النظر قد ينطبق ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يحب ان يفيد حقيقة فلا يمنع
للمرصد السادس في اتصاله وقدره معاصد المقصود الاول في اتصاله بالبيد الاحياء واقعه بقدره اقدبه وحدسا وليس قدرته في غير هذا بل في جميعها اجري عادية بان يوجد في الجسد
واجبا واما في كمن منكم ما يقع او جوفه فله المقدور ومعارها لهما فكون فصل العبد مخلوقا لئلا
واحدا وكسوا بالعبد والكرامات في حماره لقدرته وادب بين عران كون منكم ما يقع
مدخل في وجوده سوى كونه محلا لبيد وبزائد من الشرح الى الحسن الاشهر في قوله المعبر الى كثر شئى وادب
بقدره العبد وحده على سبل الاستئصال لا كالحاب بل اخبار وقال طائفة منى واقعه العبد كثر شئى
معانم اخلفوا فقال الاشياء مجموع القدرين على ان تعلما حقا البتة فله وجوده الجاهل المومنين
على ان واحد وقال العاصم على ان يخلق قدرة الله اصل العقل وقدرة العبد حصة على بوجه طامح
ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها خالف العلم بالقيم تاديا او بغيره فان ذات
العلم والقدرة وصفات الاضافية ككونه خالفا ومبدأ الصفات السلبية ولا سلك ان العلم
الصفات لا ترجب العلم بحقيقة الموضوع ما في في حوزة هذا بل قبل هذه الصفات على ان لا يمتنع
موضوعه متمم في نفسها كمن سار الخلق واما عن كبر الحقيقة الموضوع المتعمدة فلا يدل عليها
ولا وجب العلم بموضوعيتها كما لا يلزم من علمنا بعدد واثارها خاص اعني جزا احد مد عن الغير
العلم بحقيقة المعنى بل ان حصة حقيقة مخصوصة محارة لاسرارها في ممانه عنها في حدها منها التا
ان كل ما علمته من كونه موجودا او عالما او قادرا او مرادوا خالفا الى غير ذلك لا يمنع تصور العكس
ولذلك لم يخل في قوله اني ما علمته من صفات الروية عن الغير وسوا الوجود الى الرسل في ذاته الموضوع
منع تصور من العكس لان الوجودات الشخصية كذلك وليس للعلوم ذات الموضوع وعلمه اعني قولنا
يسر ان الموضوع للعلوم هو المظهر اجمع الحكم بانه لو لم يكن ذات الموضوع لا يمنع الحكم عليها
غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والحوار طامح وسوان التقديف لا يتوقف على
التصور ولكنه بل بجهة المقام الماني الجواز وفي حوزة العلم بحقيقة الله خلاف من العلم بالحقيقة
وبعض اصحابنا كالمزالي واما المحدثين منهم من توقف كالمزالي ان كبر ضرر من غير وكلام الموضوع
في الاكبر من الاشياء وانما منه الفلاسفة لان المعقول بالابدية واما بالنظر والنظر الماني الرسم
ولا عند الحقيقة واما في احد فاذن العلم بحقيقة الابدية او بالحد وحقيقة العالي لم يمتنع
تقدير عدم الركيب فيها لما لم يخلو العلم بها بالحوار منع حصر المدرك البتة في البديهة والتقدير
المدى علمنا معلوما باليس ضروريا بالقبول الى عموم الناس في بعض المسابقة فط كاسبق من ان
النظر قد ينطبق ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يحب ان يفيد حقيقة فلا يمنع
للمرصد السادس في اتصاله وقدره معاصد المقصود الاول في اتصاله بالبيد الاحياء

الحس ليس في الدعوة فنهبال وجود الامعاء بها وعنده المالك كونه مديا وهو قمار من ضلالتهم
 مدح بهما في المتبادر من كونه مدعو لاذ لا مدح به اصلا فلما يصح جعلها على الدعوة اليالب من تلك الامور
 الباجل ويوفى الحيوان الزمان الذي علم الله ان موت فيه فالتقول عند اكل الخبز يا ربنا يا ربنا
 اعدله وعلم ان الموت فيه وموت فبعله ولا يتصور غيره ولا يعذر بغيره ولا يفر قال به ما سبق من ان
 اجلها وما يستره من ما اذا جاء اجلهم لا يستره ولا يستره ولا يستره ولا يستره ولا يستره
 من فعل الحاصل فهو من فعل الله وقال انه لو لم يفعل الحاشي الى ما هو اجله الذي قدره الله
 له فلما لم يقدّر غير المتعدي الاجل الذي قدره الله له وادعوا في في قوله من فعل الحاصل وبعاء
 لولا الفعل الضرورة كما ادعوا في يارب المتولدات وانما انما عند انشاء اسبابها واستشهد وتكلم به
 الحاصل والحكم كونه حاشا ولو كان المتولد متا بجله الذي قدره الله له وان لم يقدّر فهو في الحاصل
 لم يخلج من فعله امر الاسباب ولا يولد من لا يستحق الزم عقلا ولا شرعا كونه مضمون فيها بطحا اذا
 كان الحاصل غير حق واستشهد ايضا بانما فعل في الحقيقة الواحدة الوفاة في فعل بالضرورة ان موت
 اجم الغيرة في الزمان السبل لا فعل على العادة بامناء وذلك في الحكم العادة بالامناء في الحاصل
 الكثرة دون غيره في سبب ما في ان ما لا تخالف العادة كافي في قول واحد وما يكون من بالاجل مشي
 الحاصل والغرض من في الفعل لان الموت في كل الصود من مولد من فعل الحاصل عند في قوله
 احدهما احدهما باجله دون الاخر لولا الرب من الالزام الشنع وهو الفرح في المجرات لما قالوا بيا
 وذلك انما حكم العادة بامناء موت خلق كره دفع امتنع ان ميت موتهم بغيره في سماع الى الله والا
 فكان فلا منه عار في العادة لا الظاهر للمعجزة وذلك دفع فيها واما بغيره موت جاء قلده في خطه واحد
 الله في فاعلم منها في العادة في الامناء في الكثرة دون العليل سوا الذي علمهم على الفرق فكلما لم
 ابطال المجرات اذ انبوا الحكم الله واجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والزم لا يسلط كونه فاعلم
 وحكم العادة ممنوع لما في قوله مع في المراء الرابع الرزق وسو عند اكل ما ساقه الله الى العبد فاعلم
 فنور في من الله حكما لا كان او حرا ما اذا لا يعجز من العبد في ليس ما ذكره عكره الرزق في من
 لما دعوى من خصه بالجلال وذلك لان مدبنا للانوار في ان الرزق في كل ما صنع حتى سوا كان المعنى
 او غيره مباحا او حراما وما في حال خصه من كل شيء في الحيوات من العبد والاشهر لا يفر من الله
 والتقول على الاول فان كل ما يصور في خلق من الرزق المعنى الثاني الذي في سبب اليه خصه وقد قال
 وما رزقا من نعمته ان اطلاق الرزق على المعنى مجاز عند في لا يصدده لانه في المعنى اي المعنى
 خصه به بالجلال لانه فاعلمهم وامن دابة في الارض الاعلى الله رزقا فليعلمه في ذلك ولا يتصور
 حل في المعنى وفهده لغوي بما لا يمنع من الامناء في فيلزمهم ان من اكل الحرام طوي عمره فالله لم يرد

تولد

لقد ساء ما في غير

رؤى

ما

وهو خلاف الاجماع من الله قبل ظهور المعجزة كل ذلك الذي يروى عليهم ولم يمتنع عليهم فاعلموا
 في الحكم على البديع ولا يجوز ذلك الاصل سوا عدة الحسن والنج العليلين فانه منسأ لا يطل كثيرا
 عليها وبطلان الفروع اللازمة شاك صدق على بطلان اصلها الحابس في الاسرار ومضى الرخص
 والفعل المستمر موافقه على العمل كما ورد في الحديث حسن وقع علماء في الكثرة فاجتمع ايها اليه عليه
 وقالوا سألنا رسول الله فقال المستمر موافقه واما عند من تحلف في فعل بعضهم سواي السبع
 بما شر من البعد ليس في كل الامور ففهم على السبع والشر في شخصي وقال لغون سواي في فعل
 الله وسو فعل الاجناس وكثرة الرغبات في سبب من فعل الله في الحفص الرابع
 انه من مدح الكائنات غير مدحا لا يكون مطلقا من مراده وما لم يكن في ليس مراده من مدح الكائنات
 وانما هو على حواضن الكائنات في كل الكائنات مراده الله به لكن احلفوا في الحفص ستم
 من لا يجوز اساس الكائنات الله متصلا فلا سال الكفر الغيب مراده الله لايام الكفر وسوان الكفر والغيب
 ما موبه لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الله هو محض الارادة وعند الالباس في الوقت عن اللطائف
 الى الوقت والاعلام من الساع ولا توقف في في الاسباب متصلا وذلك الذي ذكره من في الالفاظ
 اجالا لا تفصيل كما يصح بالاجماع والنظر ان حال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال خالق العباد ودارت
 وخالي الضرورة وانما زرع كونها مخلوقة لها ما وكلها في السجرات والارض من مواعيلها
 ولا سال في الزوجات والاولاد لايامه اضافته غير الملك الله ومنهم من عرذ الله من الكفر والشق مصحفا
 عليها وقالت المعجزة سوا من مدح في حاله غير اذ في الحادثة عند من شيئا واما افعال العباد فهو من
 للما موبه منها كالمعجزة الكفر ونفسه ان فعل العبد ان كان واجبا يرد الله وقوة ويكرهه
 تركه وان كان حراما فيحكه والمندوب يرد وقوة ولا يكره تركه والمكره عكسه واما المباح واخال
 غير المكلف فلا يتعلق بها الارادة ولا كراهة لنا اما انه من مدح الكائنات بامناء فانه خالق الانياء كلها
 لما من استاء وجمع الحوادث الى قدرة في ابتداء خالق الشيء لا كراهة من مدح الضرورة وانما في شئ
 جميع الكميات مضرورة لله فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع او قاتها المخصوص من محض من سوا
 ولا معنى قوله في الصفة المرجحة لاحد المقدورين سوا الارادة كما مر ولا بد منها اي من العنصر المرجحة في قوله
 سوا الارادة في سوا منها من في النسبة في في اتحاد بعض المعذورات دون بعض في خصص في المعجزة
 باوقاتها واما انه من مدح لا يكون فاعلم من الكافر شيئا انه لا يكون وكان الامان من في الامعاء
 ان غلب العلم جبلا والله عالم يستحاله والسالم بحاله الشيء لا يبرده بالضرورة فاما ان منع فلم
 الانعاب او لا قسره في وقصوده من محض مراده ولانه لا يتصور منه اي في العالم بحاله الشيء
 صفة مرجحة لاحد طرفه لان احدهما محتمل والاخر واجب فلا معنى للرجح الصفة وفيه في لان عدم

المارادة صفة وصف في الامعاء
 في الامعاء صفة وصف في الامعاء
 في الامعاء صفة وصف في الامعاء
 في الامعاء صفة وصف في الامعاء

في الامعاء صفة وصف في الامعاء
 في الامعاء صفة وصف في الامعاء
 في الامعاء صفة وصف في الامعاء
 في الامعاء صفة وصف في الامعاء

الكا فوم اذ الله به مع كونه واجبا والاضا هو مستوفى ما علم الله وجوده كما ان المؤمن فان احطو فقه
 ولا غرض من ذلك الا وجه لرحم الصفه ويعصد هذا الذي هو من مباح اجاح السلف والكلف في جميع الاعضا
 والامصار على اللطاف قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فان هذا امر وى عن النبي عليه وودعته
 الا انه بالقبول فصح ان يكون موثقا بل بما يحجج به ايضا وانما صحح بالاطلاق في هذا التوسيع البتة بامكانه
 به او باليس من اعمال العباد بالاحسان كما يؤول به المعهود ويدع هذا التوسيع انهم كانوا يوردون كلامهم
 في معرض عظيم الله واعلاء شأنه والاول وهو ما شاء الله كان وبيل السال اعني ما لم يشا لم يكن دليل
 الاول ان الكفاية بذلك الطريق الى قولنا كلما كان فعل الله خيرا الله احسن الى المعهود على انه لا يرد
 الكفر والمعاصي بوجه عقلة الاول لو كان الله تعالى قد امر الكافر والكافر بالامان فالامر خلاف
 ما يورده بعد عند العقلاء فيمنها فليكن السفة في احكام الله عن ذلك علوا كذا قلت لان الامر
 خلاف ما يورده بعد فيها وانما يكون كذلك لو كان التعرض من الامر مختصا في اصاع المأمور به ويخرج
 له الاول ان المختص بعد بل بطبعه لا يفدره ولا يرد منه الفعل الاول وسوان الصادرة منه او من
 فلا اذا اتى العبد بالفعل على امر سيده واما الثاني وسواء لا يرد الفعل من فله يحصل مقصود
 وسواء الامتحان اطاع او عصي فلا سفة في الامر بالامر بالامر بالامر ان اذا عابت الملك فليارب بعد
 فاعتد بعصا والملك يتوعد بالفعل ان لم تظهر عصيانه فانه يامر بفعل متبدا العذرة ويرفع عصيانه
 فيه فان احدا لا يرد ما يفضي الى قتل ما يخلصه عنه فعدم خلاف ما يورده ولا سفة فان قيل الموجود منها
 صورة الامر لا حقيقة فان العاقل لا يامر بما يورده الى ملكه اجب بانه قد امر به اذ اعلم انه لا يحصل وكان
 في الامر بفايدة خلاف الارادة فانها لا تتعلق اتصالا بالناس الى امر قد امر به ولا يرد فعل المأمور
 بل يرد خلافه ولا يعد فيها الثاني من جوه استدلالهم لو كان الكفر مراد الله به كان فعلا والامانة
 موافقة لمراد الله به فيكون طاعة مثابا به وانما يطرأ ضرورة من الدين فلهذا الطاعة موافقة لمراد الله به
 وغير مستلزم لها لا سيما كما عرفت في الصور المذكورة قال الاموي ويدل على ان موافقة الارادة ليست
 اذ لو اراد شخص شئ من غير قصد المراد من الامر على وفي ارادة المراد ولا شعور للفاعل ارادة فانه لا
 من الطاعة كلف والارادة كما فيه والامر طاعة ولما يتصل في العرف فلان مطاع الامر لا يفعل مطاع الارادة
 وقد ضايق بعض اصحابنا في العارضة فقال الكفر مراد الله به كان وانما بعصا او اطاعا
 دون الاول وسوف نطفي لا طائل من هذا الثالث لو كان الكفر مراد الله به كان وانما بعصا او اطاعا
 كان الرضا بالكفر واجبا واللازم بطلان الرضا بالكفر كما انما علمنا الوجه هو الرضا بالتقضاء
 لا بالمعنى والكفر مقتضى لا مضافا والحاصل ان المعنى الاكثار للمعصية نحو الكفر بالامر الى المحلة لا الى
 المعنوية معني ان الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعيله لا بما جاده اياه ونسبه اقر الى العبد باعتبار خلقه

هذا هو الوجه في قوله تعالى
 ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
 في معنى قوله تعالى ما شاء الله كان

وغير مراد من العاقل

الرضا
 بالرضا

والصاف به وانكاره باعتبار النسبة له دون الاول فالاول البكس الى الرضا انما هو
 النسبة الاولى دون الثانية والفرق ظاهر وذلك لانه ليس لمن من وجوب الرضا بشئ باعتبار صدور
 عن فاعله وجوب الرضا باعتبار وقوعه منه لشيء لفراد وجوب ذلك لوجوب الرضا بوجوب الانبياء
 وسواء اجابا عن الامر لو اراد الله الكفر وخلاف مراده بمسح عندكم كان الامر بالامان فكيفنا بما
 لا طاق لان الامان بمسح الصدور عن خلق فلما الذي يمنع الكلف به عند ما لا يكون مستلزما لغير
 الكفاية عادة اما الاستحالة في نفسه كالحج من النفس واما الاستحالة صدوره عن الانسان في طاعة العباد
 كالظن في الجحيم لا يكون معذورا بالفعل للكلف به والايان في نفسه معذورا فيصبح ان يخلق الله
 الكفاية عادة وان لم يكن معذورا بالفعل للكا فزان القدره عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المعذورة
 بهذا المعنى لا يمنع الكلف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فلهذا دلائل الفعل لهم وربما اجتوا
 بات دليل على انه لا يرد الكفر والمعاصي الاولى يقول الدين انشروا الوثنية اي الله ما اسركنا ولا ابائنا
 ولا عرضنا من شئ على احد منهم انهم قالوا انشروا كما ارادة الله ولو اراد عدم انشروا كما ولا صدورنا عنهم
 المحلات فعدا الله والكفر من كعصا انهم الى ارادة الله كما نزعون انهم ثم انه قد عليه من العاصية وبني
 بطلانها وذهم عليها بقوله كذا كذا الذين من قبلهم حتى اذا قوا بكنا فلما قالوا ذلك الكلام كره
 من النبي عليه السلام ودفنوا لوعيته وتعللوا بعدم حاجته وانفاده لانتقضا للكنائيات الى عليه
 فاصد عنهم كل حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم بالكذب لا بقصد وانه تكذب النبي من وجوب الطاعة
 والناجيه وكن الكذب لان الكلام في نفسه صدق وفق كمال امره فلذلك الجحيم الباطنة فلو شاء الله
 اجمعين فانما رالى صدق مخالفتهم وفاد غرضهم لانه كل ذلك كان سببه عند ذلك كرهه فانها
 قيل على ان كل ما كان فيه اي مصيبة فانه كرهه عنداه والمكروه لا يكون مرادا فلما اراد كونه مكرها
 للمعصاة مسكرا لهم في تجاريته لمخالفة المعصية فليس قوله عذركم طر القوله مكرها او ارادة
 بقوله مكرها كونه متعللا عنه كما راد وانما يركب هذا الجور بوجه اللاداء اي محاسبين هذه الآية ومن يادركنا
 من الدلائل السالفة وما الله يريد ظلما للعباد ومع ان الظلم من العباد كان يكسبه فنعرض الكنايات ليس
 مراد الله قلنا ان لا يرد ظلما لعباده ولا ظلم بعضهم على بعض فانه كان مراد خلاف ظلم عليهم فانه ليس
 ولا كانا بل بصرهم فاما سؤلكه كان ذلك الكفر لا يكون ظلما بل عدوا وحدا الراسخ والعدو لا يجيب
 العباد كان والمجيب لارادة العباد ليس مرادنا بل الجبة ارادة خاصة وهي لا يتبعها تتبعه
 ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لارضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلما الرضا كرا
 والامر الكفر الكافر ومعرض عليه ويواخذه به ويورده ان العبد لا يرد الامام والامراض وليس
 مأمورا بارادتها وسواء مأمور بترك الاعراض عليها فالرضا اعني ترك الاعراض غير الارادة ثم

الرضا باعتبار النسبة

لما اسركنا

الاستعداد

ضر

هذه الالبات معا رضة مات اخرى مدى دل على المصود منها الاولى ولوثا الله بجمعهم على الهدى البانية
ان يثاء الله الهدى الناس تحتها البالية فلو ساء الهدى كهم الجمع والمختار حمل المشنة في عدة الالبات ونظائرها
على مشية العقور والابكار وليس بشئ لانه خلاف الظاهر وقد تعلق من غير دلالة عليه الرابعة او كذا
الذين لم يرد الله ان يظهر قلوبهم ونظائر العلوب بالامان فلم يرد الله امانهم الخامسة انما يرد الله
لصديهم بها ان يحوه الدنيا وتزلفق عندهم وهم كما فروق نفوسهم على الكفر مراد الله السادسة فليدوا
لجنة كثر من الجن والانس والخلق لها الاراد امانة وطاعة على كفره ومعصية السابعة انما قولنا لشي
او دنا ان يقول لهن فكون والاستدلال بهذه الآية بعد هذا دليل على الكليات ولادلالة على
ارادة الحاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على اية وجه ويمكن ان يسئل بها على ان امان الكافر ليس
بمراد الله اذ لو كان مراد الله كان كونا وافعالا لكنه مدفوح بان المعنى اذا اراد الله كونه فمخصص بافعالهم ولا
يناول الحاصي على اية وجه وذلك اي ما يدل عليه من بناء وفناء من بينهم في الزمان كونه خاتما
للمفصل الرابع في فصل في الغلاصة في العضو والعقد فالوجود ما هو من نفس لاشرفه اصلا كما
القبول والافلاك واما كغير غاي فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كوة القمر فان المرض مثلا وان كان
كثرة افعاله اكثر منه وكذا الامم كثر والملاذ اكثر منه فلو جرد عندهم مخفى في هذا النفس واما ما يكون سر الخفا
او كان السر في غايها او مساو فليس شيء منها موجودا ولما كان كذلك ان يقول لما في علمه من هذا العالم عن
السرور بالكلية لان ما لم يكن راءه عن السرور وكلها فهو السرور الاول وكلها من خبرات كثره يلزمها سرور وفيل
بالميسر لها وطمع السرور لا يذم له محوج فكان الجبر والقاء العقد الاول واخطا في العضاة
ذاتها وكان السرور افعال الضرورة واخطا في العضاة وخطا في السبع والرضع واما السرور فله ان فعل ما عليه خبر
لان مركب كثر لاجل السرور العليل كثر فليس من احكامه مركب للسرور الذي به حيوة العالم للابنهم به دور
اولا ينالهم باسح في البر والبحر رشدا الى تلك اذ ان الخ اصبح انسانا وعلم انما اذا اطقت سلم بالابن
والاسرى العضاة اليه فانه يامر بقطعها ويردها ليعمل ارادة سلامته من الملك فساد السرور بغير كثره
شرا قليلا فلا بد للعامل ان يخاره وان اجترعه حتى يهلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعد حكيميا فاعلاما
على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الساعة سوادا في الازالة المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدره ايجادها لا على قدر مخصوص صدر مخصوص معين في ذاتها وحوالها وما عند العداة فالتضاء
جواره عن علم ما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانظام وسواهم عندهم
بالصاة التي هي مبدأ العيشان الموجودات من حيث جبلتها على اجس البجوه واكملها والقدر عبادة
عن خروجهما الى الوجود العيني اسماها على الوجه الذي يقرر في العضو والعلة تكون العضاة والسرور
في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويستنون علم فقه هذه الافعال ولا يسندون وجودها

القسم والحياء

حل المسئلة على الوجه
والا بقاء

مر
عامه

والكل يعلم ان الاحياء العباد وفردتهم للمقتضى الخامس في الحسن والعيب العيب عنده
ما نفي عنه سر عاني حرم او نفيه والحسن كماله اي ما لم ينف عنه شرعا كواجب والمندوب والمباح
فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكعمل الله سبحانه ما في جنس ابداء الاثاق والمقتضى
البيان فمد قبل هذا لا يوصف بحسن ولا عيبا فاحضوم وقول العيب مختلف فيه ولا حكم للعقل
في حكم الحسن والاياء وقبحها واعايد الالمر كبحسب حاصله في الفعل قبل الشرع كسفس عنه الشرع كما عيب
المعبر له في الشرع هو المبني له والمبين فلما حسن ولا يوجب للمغال مل ودود الشرع ولو عكس المار
العقصة تحت حسن فصح وفتح ما حتم لم يكن منعها وانعيب الامر صدار العيب حيا والحسن فحيا كما مر في
النسخ من الحرة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرة وقال المحرر بل الحكم بهما الفعل الفصل في
او حسن في منه ما لا راية واما العبد لانه له على احد اللغات الله وليس له ان يعكس العيب من عند نفسه
بتم اذا اصل حال الفعل في الحسن والعيب بالحق في الازمان او بالاحوال كما في ان شئت
عامة الفعل الله من حسنة او عيب في منه ولا بد ولا اي مل الشرع في الاحتجاج من بحر عمل الرأع بفتح
الساو ع فيه وروا المني والايات على س ولعد فقول وبانه الوقي الحسن والعيب بيا المعان لانه
الاول حسنة الكمال الفعل الحسن حسنة منه كال والعيب كون العيب منه نقصان حال العلم حسن اي لمن
انصف بكمال وادتماع شان والحمل فصح اي لمن انصف ب نقصان واقتران حال ولا شرع من ان هذا العيب
امر بابتال الفصاة في انفسها وان يدركه العقل ولا يتقوله بالشرع التام كالمعروض منافوته وما وافق
العرض من حسنة او حاله كان فحيا وما ليس كذلك لم يكن حسنة ولا عيبا وقد عور عنها اي عن الحسن
والعيب هذا المعنى البطل والمفيدة فعل الحسن فانه يصلح والعيب فانه يفسده وما طاعها الامكان
سيانها وذلك ايضا على اي يدركه العقل كالمعنى الاول والحمل بالاعتبار كان قبل ذلك مصلح لا عيب
وموافق لغيرهم حسنة لا اولياء ومخالف لغيرهم قول يدر الاختلاف على انه امر اضاف لاصح حقيقة
والالم مختلف كما لا تصور كون الجسم الواحد اسود وايضن بالعباس الى شخصين الثالث تعليق الدج الوار
بالفعل عاجلا واجلا والذم والعتاب كذلك فالعلق في الدج في العاجل والوباب في الاجل يسمى فحيا
وما لا يتعلق به شي منهما فهو خارج عنها يدر في افعال العباد وان ارد به ما يسيل فاعال الدج الكثر يتعلق
الدج والذم ورك الثواب والعتاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا من حق وذلك لان
الافعال كلها سواء ليس بينهما في نفسه بحث يقتضي مدح فاعله ونواه لادم فاعله وعما به والما حارث
كذلك بوابطة امر السارع بها ونبذة عنها وعند المعبر على فاهم قالو للفعل في نفسه مع قطع النظر عن
الشرح فيه محنة فحسنة لاسمحاق فاعله مدحا ونوايا ومبجحة مقتضية لاسمحاق فاعله ذما وعما فاهم
انها اي ملكة المحنة او البغية فقد درك بالبرورة من فاعله وفكر الحسن البصديق المانع وفتح الكذب

وَمِنْ تِلْكَ الرِّسَالِ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ

والمال هو دواعي ارتكاز خلاف
فابهم واللعن كائن ومبين
الحسن والصح ان بين له

حسنًا وما تلقى الذم في العاجل
والعقاب في العاجل يسير

محصل لا يمكن
2 مناه العبد

النظر وان كل ما قبل حكمهما بل ان توفى وقد عدل بطريق الصدق الضار وفتح الكذب السافر بل ان توفى
بالفعل في ضرورة ولا يلزم الكذب انما اورد في الشرع علم ان به حكمة كما في صوم يوم من رمضان حيث اوجب
الانفاق او جهة كصوم يوم من رمضان حيث اوجب الانفاق في ذلك الحس والصدق في هذا القسم موقوف على كذا
الشرح عنها بامره ونهيه وانما كسبه عنها من التمسك بالسنن في صوم يوم من حكم العقل بها ما يفرضه او بطه ثم انهم
اخذوا في ذلك الا وابل منهم الى ان حسن الافعال في جميع الزمان لا يصح انما تصدقوا به في بعض احوال
بهم من المتقدمين الى البان صفة حيث وجب لكل مطلقا في الحسن والتمسك بها في جميع احوال حسن الفعل او في
لوازمها في ذنب الله من بعد ما من احسانا بل لا فائدة من صفة موجه لاحد منها ووجب ان يكون من صافهم الى
اسات صفة في التمسك بصفة الحجة دون الحسن اذا جاز به الى صفة حسنة بل كيفية حسنة اسناد الصفة والتفهم
ذنب الحجاب الى الله في الوصف الحسني فيها مطلقا في حسن الافعال وفيها صفات حسنة فيها
بل لوجود اعتبارها واصناف اضافية عطف على الاعتبار كما في العلم بالعلم والادب والاطمئنان واحسن ان فعلهم
العبادات ائمة قول الله احسن التمسك بالعلم من العلم كماله ان ينفذ اعتبره قد المكن اجراء عن
فعل الجاهل والمجاهل في الاوصاف بوجه ولا يفسر في العلم بالعلم في غير الحركات الصادقة عن لم ينفذ دعوة
بنى او عن موافقة العبد الاسلام والسعي المكن من العلم بالعلم في الكفر من سابق الجبل فانه ممكن من العلم
بالعلم بالذلال في العلم وادب بقوله ان ينفذ ان لا يقدم عليه لا يعلم عمل العقل وتبني مع
السرقة كذا للشرح لفرقان انما احدهما انه فعل صحيح الذم فاعلم المكن منه ومن العلم بالعلم
لان لم يكن له ان يفعله وانما انه فعل موعود في اسحق في الذم ادلوم لمن كره ذلك كان للصادق
العالم ان يفعله والذم قول وفعل وزك قول وفعل مني عن انصاع حال التمسك بالعلم والخطا شاة اذا
تصورت هذا الجرح ليعمل الناظر ان الحسن والتمسك بالعلم في حمان الاول الى الحد محجوزا في
واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها عن ولا يصح لان بالسرقة احسانا لا يصف هذه الصفات ايضا
منا ومن الحضور بانه ان يكون جوار ان العبد ان لم يكن من الركن فذلك سوا جرح لان العقل
واجب الركن متسع وان مكن من الركن لم يتوقف وجود الفعل منه على مرج بل صدر عنه اذ لم يصدر
عنه لغوي من غير سب مرج وجوده على عدمه كان ذلك الفعل في اصاحا صادرا بالبابيت معصية فلا يكون
احسانا لان العقل الاحسان لا بد من ارادة جازمة ترجح وان توقف وجود الفعل منه على مرج لم يكن
ذلك المرجع من العبد والاسلم الكلام الى صدور ذلك المرجع عنه والايحاز معه العقل والكره فاحتمل حسنة
الى مرج لو اذ لم يحكم الله وصد عنه لغوي كان اساقا كما مر واذا احتج الى مرج لغوي مطلقا الكلام الذي يفسر
فتكون النفس على صدر وجوده مع ذلك المرجع اضطرارا وعلى الصادر اعني اساق الركن كون النفس
اصاحا او اضطرارا فلا احسان للعبد في افعاله فيكون محجورا عنها فلا يصف مني منها بحسن والبعث

العقلين بالاسحاق الركن ما عندنا في ذلك العقل منها واما عندهم فلانها من صفات الافعال
الاحسانية فان فعل هذا المستند اليه على كون العبد محجورا عن العقل في مقابلة الضرورة اذ كل واحد
من العقلين انما احسانا في افعاله وتوفى من الاحسان والاضطرار في منها فلا يصح لانه مستط
نظ ومكافاة ظاهرة وانما فائدة اي ذلكم في قدره الله لانه لا يظن ان العقل في افعاله والمقدرات المقدرة
والسرور العزير فقال ان لم يكن من الركن فذلك وان مكن منه ولم يتوقف الفعل على مرج الى اخره فنفذ
انقض الدليل المذكور بافعالهم وانما فائدة اي هذا الدليل كانه في الحسن والتمسك بها في جميع احوال حسن الفعل او في
والبعث الركن من المتقدمين على ثبوت الكلف واذ كان العبد محجورا عن العقل في مقابلة الضرورة اذ كل واحد
وكن لا يجوز وانهم وان حوزة موقوفة فلا يتولون بوقوعه ولا يكون كل الكلف كذا في كلفها بالعلم
كما لم من دليلهم وكما حصل ان كون العبد محجورا في كونه مكلما فلا يوصف فعله بحسن ولا بغيره في مرج
تبيان عندكم فاسف من العلم بها فاسو حوالهم فهو جازيا والاطمئنان يقال انه في الركن ايضا لانها
صفات الافعال الاحسانية فان حوزة الركن والتمسك بالعلم في الاوصاف في الشرع بحسن ولا يصح يستلزم
ايضا كون الكمال في اسرته كلفها بالاطمئنان ولا يابل واصحابا في مرج الزم يوفى عليه فعل العبد
ويعتق احسانه الموجب للفعل وذلك ان في الاختيار بل يشبه وهذا السؤال هو اكل ما قبله اما العقل
في حكمه فلان الاول فان الضرورة وجود العدة والاحسان لا يرفع الفعل بضرورة واحسانه واستد
انما سئل في الثاني دون الاول فلما يكون مصداق للضرورة والما العالي في سبب النفس افعال الابدائي
فالمراد العالم بان الفعل الواجب في المرجع انما في الاحسان انما في مقدمه الزامية بالبدن الى المولى العاقل
بان قدرة العبد او ثمر الفعل الا اذا انضم اليها مرج سموة الداعي ونحن لا نسئل ما فان المرجح محدود
الاختيار المتعلق باجدر من الفعل الداعي عند اجازة ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارا كما قدم في
مسد الما رب من البع والعلشان الراجد للعبد من المسا ومن اذ لم يفعل بهذه المقدمة لم يرد طين
النفس ففعل احد وانما على قدر حجة هذه المقدمة عند العبد هذا الدليل صفة جاز في فعله لا اختيارا
ممكن من الركن وان فعله سوف على مرج لكن المرجع قد تم فلا يحاج الى مرج لغوي حتى لغز في المرجح
كما في فعل العبد اذ كان مرجحا واذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حاديا جازيا الى اخره فالمقدم
العالم بان مرجح الفعل اذ كان صادرا عن فاعلم انهم التمسك بغيره في حجة به بل في حق العبد والاف
اسار بقوله مرجح فاعلم به قد تم موارادته وبقدرته المستند الى اذ انما يحاج الى المتعلق بان الفعل
في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انسي الاحسان وللما جاز ان يصدر
الفعل اذ لا يصدر لغوي فكون اختيارا كما مر من العبد قلت لما ان حاد الوجب لا محدود لان المرجح
الموجب ارادة المستند الى اذ خلافا لارادة العبد فانها مستند الى غيره فاذا كانت موجبة لغيره

ان يكونه بالانفس

فه قطا وقد تم هذا من باب الالادة الى ما فيه من باب الاحباب فلا يحتاج ذلك الى العلم الى ما فيه من باب
 اذ المحجج الى المورد عند حدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعليه البعد فانه حادث محجج الى مورد فان
 مؤثره البعد متسلسل وان كان غيره كان موجودا في فعله واما الثالث وهو الفصل بالحق والبعث الى العلم
 فلا يخفى عندنا في الواجب السر في انه قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو متروك عادة اي يكون
 مما يمارسه العبد والاختيار في الكلام ولا يكتفى في ذلك في الواجب المعلى عندكم اذ لابد منه من اثر العذرة فلا يخفى على
 النصفين السر في واما الرابع وهو الفصل في مقتضو ما من ليلنا على كون البعد مجبورا ومضطر ان البعد غير
 متسلسل باجاء فعله من غير داع واجتيا ترتب على ذلك الداعي ووجب الفصل بحسب اي تلك الداعي مع ما يترتب
 عليه لا على الله به اياه وقد مر انه اي عدم استعلاء هذا المعنى وذلك كاف في عدم الفصل الحكم بالحق والبعث
 علة اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفصل في البعد كما قال الشيخ وبين ان يوجد باجتناب الفصل عنده كما قاله
 بعض اصحابه كما لم يحتمل في كونه مانعا عن حكم العقل بالحق والبعث عند انصاف فاذ كان داعيا الى
 الاجتناب لم يوجد الفصل من فعل الله فقدم مطلوبنا الثاني من الوجهين واما ما يفتقد على غير ذلك
 لو كان في الفصل ذاتا اي لاداة او لصفة لازمة لذاته لما عرفت الحق عندنا ان بالذات وكذا ما يورثه
 الذات لا يورث من الذات وموضوع والادام بطر فانه اي الكذب قد يحسن اذ كان فيه علة في كونه
 من عالم لم يجب الكذب لانه وقع للظالم عن الظلوم ويديم تاركه قطعا فقد انصف الكذب بانه اجتناب
 وكذا يحسن ان يجب اذ كان في غير ما يورثه العقل ظاهرا لا سال احسن الواجب هو العترة والاحكام قد حصلنا
 بدون الكذب اذ يمكن ان يأتي بصورة كبرى لا قصد الى الاخيار او بقصد بطلان معنى او بطريق التبرير
 والتوبة فلا يكون كذا في نفس الامر ومن ثم قلنا ان في المارد نفس لم يورثه عن الكذب اذ لم يتعين الكذب
 للدفع كان الايمان به مخالفا لا لنقول قد يصنع السائل علمه في السؤال بحث للكنة عدم العترة والتعويض
 ولو وجد كل كلام في هذا المقام على عدم القصد بالكلية وعلى قصد اي معنى كان لم يحصل الحكم بالقصد
 في من الاحكام ولا يكون شيئا منها كذا اذ لا كلام الا ويمكن ان يندرس من الكذب والزاد ما يصير
 معه صادقا واذا حسن الكذب منها قبح الصدق لانه اعاء للظالم على ظاهرا لا يكون حسن الصدق ايضا ذاتا
 وكذا الحال في افعال الاحكام والاحكام في ابطال التحسين والشيخ العليين مسائل ضعفه ذكرنا في غير
 الى وجه ضعفها احد كما في قال لا كذا في عذرا فاجاء العترة كذا اما حسن فليس الكذب فيها لذاته واما
 فتركه حسن مع انه اي كذا يتسلم كونه كذا في ما قاله من مستلزم في العلم ان يكون هذا البرك حسنا
 وقبحا معا وهو لفظ نفس الاول وهو ان لا يكون في الكذب واسا لا تقابل حسنا وهو لفظ قائلنا ان
 مستلزم القبح مع ان الحسن لذاته قد يتسلم القبح فيستبعد احسن القبح فيه وانه خير من غيره
 الكلام الواحد من حيث تعلمه بالحق على ما يورث حسنا من حيث استلزامه للفتيح الذي هو الكذب فيما

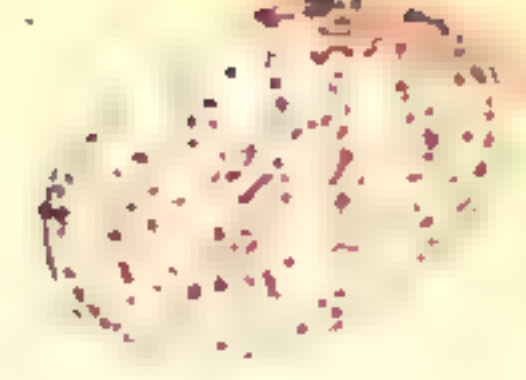
الذي هو الكذب
 لا يجوز ان يكون
 الكذب
 لا يجوز ان يكون
 الكذب
 لا يجوز ان يكون
 الكذب

فالمس قبحا ومثل ذلك جازع عند الحاشية العالمة بالوجه والاعتبارات فلا ينفص هذا المسلك
 حجة عليهم كما ان الوجه الثاني لو كان في وجه مسائل ان مال لم يثبت البعث عن الكذب بل يوجب اجتناب
 معلية بالحق على ما يورثه وحسن اعتبار استلزام العترة والاحكام وقد ثبتناك على ذلك او لم
 بغير توجيه كلامه في العترة طامعا لا في قبح ما لاداة ان كان كاداراما لا يستلزم القبح ان كان صادقا
 واولا يحسن الكلام الصادق بما يحسن في ما احسن اذ لم يستلزم القبح وان احسن ان احسن الى العلم
 ثاني على القول بالوجه العترة نصف هذا المسلك كما يظهر اذ جعل دليلنا على بطلان هذا سبب العترة
 كلما السال من المسالك المنصبة من قال في الدار ولم يكن ردتها فتعني هذا القول بالاداة وحده من
 عدم كون ردت الدار اذ لا قال من علمت والعيان بطلان فالاول لاستلزامه بغيره وان كان في ردت
 الدار والثاني لانه مستلزم كون عدمه في علم الوجود ولما قد يكون قبحه وطاعه كونه ردت الدار
 والسطر لا يفسح ان يكون عدمه المالك في حق الكلام الكاذب لكونه كاذبا ان قام كل حرف من كل حرف
 كذب في المقام ومنه نصف البعث المعلى الكذب فهو كذا ان الكذب من صفات الاجتناب وبطلان طاهر ان علم
 بالجميع فلا وجود له لانه اي ريب في كونه من صفات حصول الحق وادام كونه في كونه
 فكيف يصور انصاف البعث الذي هو صفة وجوده فالبعض في نفس البعث بل هو عام لكل حرف او لم
 فاما الذي قلنا ان لو كان اجتناب الكاذب في حق علة في العترة لانه ان يكون صفة وجوده واجبا
 والاول بطلان ما لا وجود له لا نصف بصفة منصفة لانه في ردت الدار ان يكون في ردت
 فلا يكون صفة لعدم والثاني بطلان لان مقتضى البعث في الكاذب انما هو الكذب لا كل قبح
 بكل حرف والاك ان كل حرف جبر او مخرج فلما يتوالت في بعض صفاته لا يصفاه المعلوم
 سند في صفة كونه هو معلوما بها كما هو مذهب بعض الحكماء بان حسن الافعال وقبحها لاداة
 لا لصفاية حتمية فانه في هذا هو الحواس اما في علم كذا في العلم والاعمال والكتاب يعني
 ان مال السليم من كون البعث ذاتا اي مستند الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يستند
 وقبحه صفة لا ردت في كذا اذ ان يفيض ذات الشيء بصفة اعتبارية يستحيل الحكم كما هو
 بعدم الكل في شرط انصاف الامر له بعبه كونه جبر كاذب او يقوم البعث بالجميع كونه كاذبا
 فاما هو كالم فهو جوازا في مقام التبرير المراد كونه اي كون الفعل قبحا ليس له ولا جبر منها
 معلوما ووجهها بل ان علمنا انه موجود لانه مقتضى البعث لا يوجب العلم بعدم مستلزم قيام المعنى الذي
 هو الفصل علما قد سبق الكلام على مقدماته فان مقتضى العلم لا يمكن ان يكون موجودا او ردت
 انما سيجل في الصدق ومن الوجود وايضا لانه مشاع قائم العرض البعث اذ لم يتم علمه للعلم كذا
 مع انصافه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اورده على كون البعث اذ هو موجودا جازعا

ع
 محرم

مجمع

والا
 علم



المقصود من العلم ان الله قد اوجبت اجابة كل ما علم ان الله لا يفعل الشيء ولا يتركه الا بالواجب
 قالوا شاعره من جهة انه لا يوجب عليه فلا تصور منه فقل في حق الله ان ما يوجب
 منه يتركه ويوجب عليه وهذا الخلاف في معنى الحكم المتصور عليه فخرج المسئلة المتقدمة اعني قاعدة التحسين
 والتمسح اذ لا يخلو هذا الخلاف في الحكم بوجوب العبد له واجب عليه العمل في فعله حاله
 بالحق والتمسح قال يوجب بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطالنا حكمه وقد بينا قدامه ان الحكم
 حكمه ما يريد ويفعل ما ياء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استيفاء منه واما المعية فانهما وجوب عليه
 نه بناء على اصلهم امور قد ذكرنا منها ونبطلها بوجوبه مخصوص بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطال
 الاول للطف وقسوه بانه العمل الذي يوجب العبد الطاعة وبعده عن المعصية ولا يمتثل الى خلافها
 كمنه الامتناع فاعلم ان الضرورة ان الكس منها اوجب الطاعة وابعاد المعصية فمالهم هذا الدليل الذي
 تمسكتم في وجوب اللطف ببعض امور لا يحصر فاعلم انه لو كان في كل عصر في كل بلد مضمون بالمرور
 وانه من المكنون كان حكمه الا ان يجهل من متعلق كان الطاعة لا يوجبونه على الله بل يحرم عليه فلا يكون
 واجبا عليه البتة من الامور التي اوجباها البواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على ابد الطاعة فلا خلاف في وجوب
 وموحيه عليه به واذا كان ربه متعلقا كان الانسان به واجبا ولا ان الكليفت بالاعراض وموحيه اذ لا يوجب
 خصوصها بالنسبة الى الحكيم به واما العرض فاعلم ان الله به وموحيه عنه او الى العبد اما الى الوساو او الى غيره
 بلا خط واما في الآخرة وموحيه اضراره وموحيه ايجاده وفتح من الحوادث الكبر والامتعة في هذا الخط لان افعال
 ذلك النفع واجبا للمؤمن ففرض العوض فمالهم الطاعة التي كلف بها لا تكفي في البتة السابعة لكثير منها وعقلها
 وحصاة افعال العباد وقلتها بالنسبة لها واما ذلك الاكبر من معامل الله الملك على ما يحرمه بحركته على كل
 العمل بالحاجة الثواب عليه واستحقاقه اياه واما الكليفت فمخاراة العرض والاشياء فانه كما يحرم على قربة او مو
 تعرض قوم كالكافرين ويبيع اخرون كالمؤمنين كما سئلوا مع وليس ذلك على بطل الوجوب بل هو مقتضى العمل
 لموعدل بالنسبة الى الخلق السالكين من تلك الامور العباد على المعصية زجرا عنها فان في ربه التسوية من الخلق
 والخاصة وموحيه كما في الآخرة اذ كان له بعد ان يطيع وعاص وقدر في ذلك ايضا اذن للمعصاة في المعصية
 واعلم ان الله بها وذلك لانه يترك فهم شبهة الفناء فلو لم يترك المعصية لانه يترك على اركان التمتع عبادا لا يجوز
 الاخلال به في حوزة العباد كان ذلك اذ ان الله للمعصاة في اركان الشهوات الى اغاها وموحيه
 سحر صدور من الله به فيقال لهم العباد حمة ولا يسلطوا على كل من كان له مقتضى العمل برك العباد
 لا سلبه التسوية فان للطلع عباد دون العاصي وحده الا في الاعراض مع دحان طين العباد محذور
 بوجوه ضئيفة جدا اعني ان ليس لهم في حرار ترك العباد على المعصية اذن ولا غرا وانما علم ان ذلك كل من العباد
 واجبا على تركه في الآخرة وحده لا يلزم من مجرد تركه تركه حوزا الا في الاعراض وان كان حوزا تركه في الآخرة
 ان يكون على احوال

الى لس موصد
١٢

على اعتد رتبة التي يمكن صدور ما عطف لا يسلطها الرابع من الامور الواجبة عند من لا يصلح للعبد في الدنيا
 فيقال لهم الاصل في الكافر العترة المعذب في الدنيا والآخرة لا يخلو مع ان يخلو في علم من علم ان حمة ما يوجب
 من خلا كون الاصل واجبا عليه به حكة به شره في التمتع على هذه القاعدة السابعة وجوب الاصل على
 الله به بكماله مال الا سري لاسانه الى على الجاني ما يقول في حمة اخوه عاص احدهم في الطاعة واحدهم
 في المعصية ومات احدهم صغر افعال ثباتا ولا يوجب له ما في الدنيا والآخرة الا بالواجب لا العاصي
 قال لا سري فان قال المالك ما ربه لو عرفت فاصح فادخل الحق كما دخلها الحق المؤمن قال المالك مستور الله
 كنت اعلم انك لو عرفت لستيت واضدت ودخلت النار على من فعل الباطل لم لم يفتق صغر المعصاة اذ ثبت فلا
 ادخل النار كما امت اخي فثبت الجاني فرك الاشياء من جهة الى الذم بها الحق كان عليه السلف الصالح وكان
 هذا الاول في حمة الاشياء العترة لم استعمل بهدم قواعدهم وتشييد بها ان الحق يكون العترة وحسن
 توفيقه كما من من تلك الامور العترة على الامام فانهم قالوا الا ان وقع فراقا لما صدر عن العبد من جهة
 كالم الحكم بحكم على العترة والاولان لم يقع فراقا فان كان الا بلام من الله وجب العوض عليه وان كان
 من كلفه فاقان رحمة احدهم حسنة واعطى الجاني عليه عوضا لا يملكه له وان لم يكن له حسنة
 وجب على الله ما يوجب المولى من ايامه او من يوصيه من عترة ما يراى ايامه الى استص من ايامه فهو احراز
 عمادة لا عاقبة ولم تار على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المرفوع عندهم بانه يقع مستحق خال عن
 العترة والاحكام اخلات ركنكم شاهدة متسادة اي حمة الاصل الاول قال طائفة كان في الآخرة
 بانه ان يكون العوض في الدنيا لا يوجب وانه قال اخرون كالعلاف والجاني وكثير من متقدميهم بل كبح
 ان يكون في الآخرة لوجوب وانه كالكاتب وذلك لان العترة بوجوبها مستحق هذا الامم عوضا لغيره
 يتسلل ويطرح عدم شعوره بالانقطاع الماني بل بدوم اللذة المبدولة عوضا كما بدوم السواب ويتسلل
 اي على حمة وانه او يجوز انقطاعه وموحيه الا خلافا الاول وقد عرفت بوجبه ساكن البات بل يحيط الحق
 بالذنوب كما يحيط الثواب والافق قال الاجابة فمسألة لو كان الناسق الكافر في كل وقت من
 اوقات الآخرة في نعم الله العوض وعقاب الكفر والنسق والجمع بينهما ومن لم يمتثل في هذا ان عوض
 اهل النار باسقاط فخر عبادهم تحت نظرهم التحصيف الرابع من جوار اتصال ما يوصل عوضا بغيره
 غير حق الم لا يجوز ان يحس على احواله بل هو لم يوصل او يكون ذلك مع امكان الا ببدء على طريق الفضل كما
 الحكمة الاولى على السمع على علم لم يوصل عوضا ليدل على طاعة والقره اذ يصير ذلك لا يلام عبرة لا يبروه
 عن الصبح معني ان الما من من جوار الفضل مثل ما يوصل عوضا اخلافا لغيره بعضه الامام محمد بن الفضل
 واعتبر اخرون ان يكون مع التوفيق في لغيره ويوان يكون لطفا زاجرا لغيره وقد الكوفون الزائد
 لا يبر حوا بان العوض من الله به ان يكون زائدا بحيث يبر من كل عامل يعمل ذلك الام لا جمل ذلك

ان
ويستوي

على انما يملكه العترة
على انما يملكه العترة
على انما يملكه العترة

الاسم في اللفظ العطف لان اللفظان سرته اذ كان بارادته فيكون مسموفاً باللفظ العطف
به علم مأخوذ من الجواب الى غير ذلك من الاسماء التي منها نوع ايهام باللفظ العطف
ذلك اللفظ من الاسماء باللفظ العطف في بعض الاطلاق لا يوقف وذهب الشيخ وما بعده الى انه لا يوقف
وسوال الجار و ذلك لان لا يحيط احداً بالاسم باللفظ العطف المحظور في ذلك ولا يجوز الاكتمال في عدم ايهام اللفظ العطف
اذ كان لا بد من الاستناد الى اذن شرعي والذي ورد في السور سبعة وسعون اسماً وقد ورد في
الصحاح ان عدد سبعة وتسعين اسماً في الاو واحد من اقسامها يدخل في اللفظ العطف وليس فيها تسعين ملك
الاسماء لكن الرتبة في البسملة عينا كما في الكتاب والاسماء في المشهور قد ورد في السور سبعة وتسعون اسماً في الاو
كذلك المولى والمضمر والغالب في السور والرفق والرب والناصر والاعظم والاکرم واحسن العالين وارحم الراحمين
وفي الطول وفي القوة وفي المعارج الى غير ذلك مما في الحديث فكانت في المان وقد ورد في رواية ابن ابي
اسماء ليست في الرواية المشهورة كالنام والندم والورع والذود والكال في غير ذلك واحصاها بالاسماء العطف
محصل مكرراً في وجوها وتعداد ما مرادوا واصطفاها حصراً وتعداد ما مرادوا واصطفاها بالاسماء العطف
احصاها طمناً في دخول اجنة فتقول الله وسواهم خاص لانه لا يوصف بغيره ان لا يطلق على غيره اصلاً فيقول
سواء علم لا يستاق له وسواء فعل الجليل وسبويه والروى عن ابي جندب عن ابي بصير عن ابي
وانى سليمان الخطابي والاسماء الغزالي فيل سيق واصلة الا حذفت التثنية لثقلها وادع اللام وسوى الله
وسواء بقوله اذ انبهر وقيل الله ما خوذ من اللفظ وسواء حذفت التثنية لثقلها وادع اللام وسوى الله
وتحذف التثنية وقيل معنى الله سوا العباد على الحق فخرج الى منه التثنية وقيل هو الذي لا يكون الا بالمراد
وقيل من لا يصح التكليف الا لله فخرج على يد من الرحمن معنى فعله بالاصح ان اللفظ الله على تقدير كونها
في الاصل معنى فخرجت على ايضا كمال الاشهاد الرحمن الرحمن كما مر في بيان وغيره من الاسماء
على الحق فخرجها معنى الاراد وقيل معنى جلال النعم وقيل معنى جلال النعم وقيل معنى جلال النعم
شأنه وتدل من ثناءه وقيل ان اللفظ الله لانه لا يوصف بغيره وقيل معنى الله التمام العبد معنى العبد
مرجعه العبد من ابي البراء من الجواب وقيل هو الذي لا يدرك الا بالمراد والابصار فخرجت عليه حال الرحمن
السلام في دو السلام معنى الله على طمناً في ذاته وصفاته وافعاله فخرجت عليه وقيل معنى الله التمام
اي سوا المعطى للسلطنة والمبدأ والمعاد فخرجت عليه وقيل سلم على خلقه قال به سلام قولاً من رب الرحمن فخرجت
كلامه المؤمن من موافقته لغيره فخرجت عليه كماله لانه لا يوصف بغيره وقيل معنى الله التمام العبد معنى العبد
في بسملة الله باللفظ العطف في قوله لا اله الا الله وحده على صفة الله على صفة الله على صفة الله
وخلق العالم على النظام المسمى بالخالق على الوحدانية فخرجت عليه وقيل معنى المؤمن اعباده المؤمنين من النوع
الأكبر بالفضل والبراءة والاسم والطائفة فهم فخرج الى منه فعله او اخذ به اياهم بالاسم من ذلك فيكون

الاسم

الاسم

الاسم

الاسم

الاسم

الاسم

سورة النازعات

لان الطيب

الاسم في اللفظ العطف لان اللفظان سرته اذ كان بارادته فيكون مسموفاً باللفظ العطف
به علم مأخوذ من الجواب الى غير ذلك من الاسماء التي منها نوع ايهام باللفظ العطف
ذلك اللفظ من الاسماء باللفظ العطف في بعض الاطلاق لا يوقف وذهب الشيخ وما بعده الى انه لا يوقف
وسوال الجار و ذلك لان لا يحيط احداً بالاسم باللفظ العطف المحظور في ذلك ولا يجوز الاكتمال في عدم ايهام اللفظ العطف
اذ كان لا بد من الاستناد الى اذن شرعي والذي ورد في السور سبعة وسعون اسماً وقد ورد في
الصحاح ان عدد سبعة وتسعين اسماً في الاو واحد من اقسامها يدخل في اللفظ العطف وليس فيها تسعين ملك
الاسماء لكن الرتبة في البسملة عينا كما في الكتاب والاسماء في المشهور قد ورد في السور سبعة وتسعون اسماً في الاو
كذلك المولى والمضمر والغالب في السور والرفق والرب والناصر والاعظم والاکرم واحسن العالين وارحم الراحمين
وفي الطول وفي القوة وفي المعارج الى غير ذلك مما في الحديث فكانت في المان وقد ورد في رواية ابن ابي
اسماء ليست في الرواية المشهورة كالنام والندم والورع والذود والكال في غير ذلك واحصاها بالاسماء العطف
محصل مكرراً في وجوها وتعداد ما مرادوا واصطفاها حصراً وتعداد ما مرادوا واصطفاها بالاسماء العطف
احصاها طمناً في دخول اجنة فتقول الله وسواهم خاص لانه لا يوصف بغيره ان لا يطلق على غيره اصلاً فيقول
سواء علم لا يستاق له وسواء فعل الجليل وسبويه والروى عن ابي جندب عن ابي بصير عن ابي
وانى سليمان الخطابي والاسماء الغزالي فيل سيق واصلة الا حذفت التثنية لثقلها وادع اللام وسوى الله
وسواء بقوله اذ انبهر وقيل الله ما خوذ من اللفظ وسواء حذفت التثنية لثقلها وادع اللام وسوى الله
وتحذف التثنية وقيل معنى الله سوا العباد على الحق فخرج الى منه التثنية وقيل هو الذي لا يكون الا بالمراد
وقيل من لا يصح التكليف الا لله فخرج على يد من الرحمن معنى فعله بالاصح ان اللفظ الله على تقدير كونها
في الاصل معنى فخرجت على ايضا كمال الاشهاد الرحمن الرحمن كما مر في بيان وغيره من الاسماء
على الحق فخرجها معنى الاراد وقيل معنى جلال النعم وقيل معنى جلال النعم وقيل معنى جلال النعم
شأنه وتدل من ثناءه وقيل ان اللفظ الله لانه لا يوصف بغيره وقيل معنى الله التمام العبد معنى العبد
مرجعه العبد من ابي البراء من الجواب وقيل هو الذي لا يدرك الا بالمراد والابصار فخرجت عليه حال الرحمن
السلام في دو السلام معنى الله على طمناً في ذاته وصفاته وافعاله فخرجت عليه وقيل معنى الله التمام
اي سوا المعطى للسلطنة والمبدأ والمعاد فخرجت عليه وقيل سلم على خلقه قال به سلام قولاً من رب الرحمن فخرجت
كلامه المؤمن من موافقته لغيره فخرجت عليه كماله لانه لا يوصف بغيره وقيل معنى الله التمام العبد معنى العبد
في بسملة الله باللفظ العطف في قوله لا اله الا الله وحده على صفة الله على صفة الله على صفة الله
وخلق العالم على النظام المسمى بالخالق على الوحدانية فخرجت عليه وقيل معنى المؤمن اعباده المؤمنين من النوع
الأكبر بالفضل والبراءة والاسم والطائفة فهم فخرج الى منه فعله او اخذ به اياهم بالاسم من ذلك فيكون

الاسم

الاسم

الاسم

الاسم

الاسم

مَضْرُوب:

مکرم قبیلہ

22

النوع الثاني والامكان
الساكن مروراً

آدم

今

子

غدا
الاصطلاح
في صفة المعجزة وهي خدق
تبارك عما قصد؛ اظهار خدق

مس

[illegible]

کان

۱۸۰۰

۱۵۱

فقال اجابته عن الغيب فيكون للبحر على هذا القول متاعا للذوق لكن خلف عنها علمنا بكونه مع او
 استحق الكسب بما يستحق ان لم يحجب على الناس التصديق بنوته وشايعته في الزمان الواقع من الاحار و
 حصول الوعود به لان برطاني شرط الكسب بما يستحق ان لم يحجب على الناس التصديق بنوته وشايعته
 في الزمان الواقع من الاخبار وحصول الوعود به فيكون البحر على هذا القول متاعا للذوق متاعا للذوق
 قوله ان اجابته بحجته عند حصول حصول الوعود به فيكون البحر على هذا القول متاعا للذوق متاعا للذوق
 مع او ان المتاع هو علمنا بكونه مع او ان المتاع هو علمنا بكونه مع او ان المتاع هو علمنا بكونه مع او
 في نفس الامر فيكون مع امتدادنا للذوق والمصنف عنها هو علمنا بكونه مع او ان المتاع هو علمنا بكونه مع او
 الثالث واما القول الثاني فطالما نحن لان ذلك الحصول لا يمكن حصوله الا اذا كان جازما للمادة وربما
 لم يكن كذلك وان حصل شرط الاخبار بالبحر فتدبر الى الثالث ويحل بطلانه وانما لم يوجد
 القول في انكار الاكراه بالبحر الثالث في كسبه حصوله الذي من عند الله فعله الماعل على البحر يظهر
 على يد من يريد تصديقه بغيره كما تفعل في دعوى النبوة عن ارسائه الى الناس ليدعواهم الى باطنهم
 وسعدتهم في الدارين ولا يشترط اظهار ما استعدا له لا ينطفيئ النبوة على خلاف الحكماء وقال القائل
 انها يستعمل الى ترك القول وفعل ما لا يمكن ان يمسك عن التوبة المتبادرة من الزمان بخلاف القول
 وسيله جذبات النفس لتركها عن الكدورات البشرية بالاضاءة صورية في اصل فطرتها وبالقبضينة
 بضرب من الجاذبة وطع العلائق الى عالم القدس واستغناءها عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج
 الى البدل كما يراه الرضي من ان النفس لا تستغنى بالافعال ومنها المراض الحادة وبجملتها
 للمواد الدنية تلتف وتسبح عن التحليل للمواد الجيدة فيمسك عن التوبة الذي يحتاج اليه لا يحلل
 من هذه المواد ما لا يمكن ان يمسك عنه في الامم صفة شرطه في نفسه بل عن غير ذلك من شبهه واذ لم
 ذلك في المرض كان حازه في المنهج الخطي في ملك الماء لا على اولى وكنت لا والمرض مضطرب للطبيعة
 ومضعف للقوى فيكون الحاجة الى الرطوبة المطلوبة كخطبة الحنفى على فساد الاكاد انشدوا قوتى
 واما التوجه فيوجد في الذات الروحانية بالانوار العريضة ما تقوم مقام الصفاء كما اشر اليه بقوله
 عليه السلام آيت محمد بن طه في يميني واما القول في اجابته بحجته عند حصول حصول الوعود به فيكون البحر على هذا القول متاعا للذوق متاعا للذوق
 الاول من اجازات النفس الغيبية عن الشواغل البدنية الى الملكات السماوية وانما يشاهد بانها في الغرور
 وانتقال الصور الى المخيلة واحسن المشرق واما العمل في ان النفس لا يمكن ان يتغير من تنقيل
 او سبق وقد تقدم بانه بان نفسه لتوها تصرف في مادة العناصر كما يعرف في اجازة البدن الثالث
 في كسبه دلالتها على صدق دعوى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة على حقيقة كدالة الفعل على وجود
 الماعل ودلالة احكامه وانما على كونه عالما بما صدر عنه فان الدلالة الفعلية ترتبط بغيره بغيره

والمصدق والمباينة
 العلم بكونه مع او ذلك
 اما حصوله وجودا ما
 به وقيل حصوله اي

شبهت في آخر
 شرح
 الصالح

بكم

ولا يجوز تقدير ما غره والاعليها وليس المجرة كذلك فان خواص العادات كما نطق السمع والابصار
 الكواكب وكذلك الحال يقع عند تقديره لمرئاه واما الساع ولا ارسال في ذلك الوقت وكذا يظهر للكل
 على ايدي الاول من غير الدلالة على صدق دعوى النبوة ولا دلالا سمعية توهمها على صدق النبي فيقول
 به ولا العادة كما اسار اليه من اوله في عند ما في الساعة اجراء عادية فكل من العلم بالصدق وعينه
 اي عقبه للمجرة فان اظهار المجرة على الكاذب وان كان مكافعا معلوما اشارة عادية
 فلا يكون دلالته على صدق الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العادات لان من قال بالباين لم يتحقق
 الجبل وادعاهم على رؤسهم وقال ان كذبوني وضع عليكم وان صدقتموني انصرف علمكم فكل من سمعوا
 بتصدقه بعد ذلك واذ لم يوافقوا فيهم علمهم بكونهم على كذبهم وادعاهم على رؤسهم وادعاهم على رؤسهم
 ذلك من الكاذب مع كونه مكلفا عنه امكانا علميا الشمول قدرته به للمكاتب بمرئاه وقدرته بالامكان
 فالراية ادعى الرجل مشهد الحجة الغير التي رسول الله الملك الحكيم قال للملك ان كنت محمدا فاجابني عاذا
 وقر من الوضع المتعاد لك من الزبور اصدق كان اعتقاده مصلحا كان فلك زلازل الصدق يصرح
 متحدا ولم يسلك في صدقه بقرينة الحال وليس له الذي ذكرناه من باب قياس الحبيب على الابرار حتى يحرم عليه
 ان السائر يميل الى حاله بالاغراض لانه يراعي المصلحة وهذا المصالح يحل في التائب لايال المصلحة
 والمنسفة فلا يصح القياس بل دعوى في عادية المصالح الفروقة العادة اي دعوى في ظهور المجرة بعد علمها
 فان كونه مبيدا للمعلوم لما بالفروقة العادة ونكر هذا المال للمعتمد وزيادة الصدق وفات المعاملة
 خلق البحر على الكاذب من دورته ليعوم فذلك كسبه ممنوع وقوله كسبه لان قد ايداهم صدق وسو
 اصحاب من من الله فتمنع صدوره عنه كسبه القبح قال السج وبعض اصحابنا انه اي طوى المجرة على
 يد الكاذب غير متبدور في نفسه لان لما اي المجرة دلالته على الصدق طحا اي دلاله قطعية على دلالة الصدق ايضا
 حال قال المصنف ان قران ظهور المجرة بالصدق ليس امر الارزاق وما علمنا كما ان وجود الفعل وجود
 فاعلم بل سواحد العادات كما عرف فاذ اجوزنا ان اخذنا ان اخذنا العادات عن غير المادى فاذ اخذنا
 البحر عن اعتقاد الصدق مع جواز اظهاره على الكاذب اذ لا يجوز في سوى صفات العادة في المجرة و
 المفروض ان جاز ما يمدون ذلك الجوز فلا يجوز اظهاره على يد الله لان العلم بالصدق الكاذب مع بدعي
 من الناس من انكر ان كان المجرة في نفسها وهم من انكر دلالتها على صدق دعوى النبوة ومنهم من انكر العلم
 بها وسياستها في المقصد الثاني لهذا المقصد فيهم جوازها المقصد الثالث في امكان المجرة
 وحجتها في باب نبوه محمد عليه فان الدلالة على الوكوع والاعلان كما استباه وفات العباسية
 انها واجبة علميا من ان النظام الاكل الذي يقتضيه الغاية الدالة لا يتم بدون وجود النبي الواضح
 لقوانين الصلح قال بعض الحكماء على انه افضل من العلم بالصدق فيهم من ان العلم بالصدق واجب عليه

قوله

ف

يتمتع بحملتها
 فلا بد لها من وجه دلالة وان لم يترك الى
 ذلك بعينه فان دل على الصدق كالكاذب
 صادقا والا انما يجوز انما يميز من جملة
 العظمى كونه على الكاذب
 اي المبحر المحل
 على الكاذب

العدل

ارسال النبي اليه لما من من انتصلاهم والاي وان لم يعلم ذلك على علم لا يورثون للبحر المارسل من حسن
 لا عذر لهم وقال لو لم يسمع خبره في حلو البعث من غير ان يسمع من الله لان البينة الحارة
 لا فائدة فيها وحوزة الجاني لتوزر الوجات العقلية فانها فائدة جلية وجوز ان يسمع الخبر من الله
 كانت بغيره او لا ولا قيل انما يجوز البينة لغيره اذا كانت سوى هذا الذي قلناه من المور على الوجه
 بالعلمة بالذي منى على اصلهم القاسد اعني ما عجز النح من النسخ العتيقن وما سارع عليها من اعتبار
 الخوض وجوب اللطاف بزيادة الاصل فيكون فائدة ايضا على كونه صحيح لا يصح في مدعانا فاما انما
 لا يمكن العام الذي يجامع الوجوب لا يمكن انما هو الذي نأقده وروضا هار وسببه المكون للبيعة
 طوائف الاولى من احكامها ان حكمها انما هي البينة من حوزة ولكن قال لا تكون البينة عن الكلف او
 ونواه وانما ان الكلف منسقة للبينة لا يتواءمها البينة من حوزة الكلف وقال في العقل كفاية
 معرفة الكلف طاحاها الى الحكم البتة لا فائدة فيها الراسد من قال في متابع المحررة لان الخوض في السادة
 مح عقلا ولا يتصور السادة وروبا في دون المحررة لخاصة من حوزة وجود المحررة على منع ذلك لهما على حد
 ندعي البينة السادسة من علم ذلك لهما على صدق البينة الى من يابرا في عقده العلم بصدقه ومنع امكان
 العلم بها للساكن عنها فان العلم بحصول المحررة لم يعب عنها انما يكون بالتواتر وسواء في صدق العلم بصدقه
 بل الظن وان لا يجد في المسائل الستة السابقة اعترف بانما كان البينة وانشاء المتوابع التي منع وقوعها
 فبذلك هو الطوائف المذكورة لها الاولى منها وسوم قال في استحالة البينة في منها احسن على السجالاتها بوجه
 الاول البحوث لا بد ان يعلم ان العلم بالسلوك فليعلم عن موافقة لاطراف العلم بالسلوك في الفاء
 فاعلم انهم على حوزة وعلى حوزة العامة الكلام الى النبي الذي ان من النبي الذي الى النبي الذي ان كان حاضرا
 وجب ان يكون رسالكم من حوزة الانشاء وليس الامر كذلك كما اعرفهم والاي وان لم يكن حاضرا بل ان
 كان ذلك في الفاء الوجه بطريق الحكم من سجلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الدان القصد في هذا
 اي الرسالة تتوقف على العلم بوجود المرسل وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكره لا يتصور الا بعد
 النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كالا عني وهو ان فلكا النظر الموصل
 الى هذا العلم غير متغير زمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وصفته
 على مراتب غير محصورة فلهذا كلف الاستمهال الى حوزة ان يستعمل التحصيل النظر ولم دعوى عدم العلم
 في اي زمان كان وح كرم انما لا يباين من البينة عينا والاي وان لم يجد الاستمهال ان يجب عليه
 التصديق لا مهله لزم الكلف بالاطلاق لان التصديق الرسالة بدون العلم المذكور لا يتصور وجوده
 وانه فيجب عقلا فمتنع صدوره عن الحكم سبحانه وجواب لوجه الاول والاني ان الرسل تصف ليليا يعلم
 الرسول ان الباطل الى اسلك موافقة دون الحق بان يظهر الامانة ويجرات شيئا من حوزة العلم

انظر الى
جوانح

من حوزة

وكوني مقيدة له ذلك العلم او خلق علما خروا بانه المرسل من الباطل بهذا الجواب عن الثاني
 وسواء ان لمال جاز ان يكون كالمشي جانيا ولا يخلق الله وروية في الحاضر من فان قدرته لا ينفذ عن سيجور
 الثالث ما على احكامنا في التقدير والتجوز فلا يجب الامهال الا ما ينافي ما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة
 واقترن مدعواه بالبحر الحادثة للعادة وكان المبحوث اليه عاظا منكم من النظر فعدت الشرح واستمر
 وجوب المباشرة سواء نظر او لم ينظر ولا يجوز للكلف الاستمهال لو استعمل لم يجب الامهال كبرهان العامة
 باجماع العلم عتبت النظر الذي هو ممكن منه واليه الاسادة بقوله مع العلم العادي بذلك الحاصل عن
 واما عند المحررة فاللاني باصلهم في الحق من والتفتيح من حوزة بخلاف منع الامهال عند الاستمهال فذلك
 محيص لهم عن ذلك الالزام لان اللاني معا عتبت المدكورة منع وجوب الامهال لان فيه ثبوت مصححهم
 وذلك لانه لو تدعى الى المصالح وعجزهم عن المناسك والمها لك ويترتب من السدادات وتبعد عن
 الشاؤمة وما هو الا ان يكون له من يدك سبع ضار او مهلك اخر فلا شك في الطريق فقال
 الولد دعني اسلك الى ان انا هذا السبع والمهلك ليس ذلك القول من الولد مستحقا في نظر العقلاء ولو ملك
 لم يكن يلوم ما مذموم ما ومن منعه عن ذلك ليس هو بالي فعل ما يروحه الشفعة واخبروا ما حوزا من عدم علمهم
 الطائفة السابعة من قال البينة لا يخلق عن الكلف باساق واجماع من العالمين به ان الكلف الذي
 هو لا يمتنع لوجه الاول ثبوتهم معدوم الاختيار في الاصل وذلك ما بين من ان فعل البتة ارفع
 بعدة اذ لا يمتنع البتة عند عدم اصلا والكلف بفعل الغير كلف بالاطلاق ولان الفعل
 اما معلوم الوقوع من البتة او معلوم الا وقوع منه ففعل الاول يكون ضروريا وعلى الثاني متمنا ولا قدرة
 على شيء منها والكلف في اي حوزة اذ ثبت المحررة فيكون متمنا الثاني ان الكلف اضرا البتة بجرم
 من الثبوت ليعمل اذ اقدم عليه والعقاب بالمراد لا يجر عنه وسواء الاضرا فيجب والدم منه غير الثالث
 الكلف بالقرض وموعنه كسج او تعرض لحدود الله وموعنه لانه منه من الاعراض كلها من حوزة الكفاف
 ورفع الاضرا او الى البتة ومواضا اضرا وموعنه بالاجماع او نفع وكلف حيل النفع والعقد بجرم
 بخلاف المستول فانه غير ان يبال في حصول المنفعة لنفسه ولا عذرا له بالاداء ولا سكران لم يحصل بجرم
 التقدير ثم ان النفع الذي يحسنه الكلف للمؤمنين الخطين معارض لما من المصلحة العظيمة والكفارة
 فلا سكران اضرا بجماعة لمنفعة اخرى ظلم فخرج الراجح الكلف في اتباع الفعل باساق وجود الفعل ولا فائدة
 اصلا الوجوب وتعلق صدوره في فكون عتبا بقره وكذا الحال اذا كان الكلف بعد الفعل مع انه تكليف
 تحصل الحاصل واما قبل وجود الفعل في حال وجوده او في حال عدمه واما تكليف بالاطلاق لان العلم بكل
 الفعل في حال عدمه وجود الشيء حال عدمه والكلف بالاطلاق بطريق عدمه وجوده فانه
 لا نقول بوقوعه ولا بان اي ولا نقول بان كل كلف كذلك كلف بالاطلاق والكلف بالفعل

لا ينافي ما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة
 الا زام م
 لا ينافي ما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة

في

الذي

الحال وعن الحكم في سبيل الكلام من موقوفات الالباب امتناع الكذب عليه سبحانه وبه وعن
السادس ان يدعى النبوة بالعلم بالضرورة لا بالضرورة من جهة علمه بالضرورة
العادية والوجودية بما لا ينافي الى مصادره من يدعي الانفراد بالبرهان في التوفيق
العلمي والنبوة واستناعه بالحكم عليه في نفسه وبالمعنى بالضرورة انما عدم الاعراض عنها اي عن
المصادره في مثل هذا الامر كحتم لا يقتضي احد ولا يجوز على الايمان بالمصادره اصله في نفسه
طاهرة وحيث انما وجد في الامم كذا في الامم من جهة الضرر والاضيق فان النبوة اذا كانت بحسب
علمه ذلك كان ضررها عن امر احاطه بالعادة والمصلحة صديق المدعي وان كانا في مقتدره وغيره
الهام من علم العادة وجوب معارضة على مقتدره علم بالعادة ايضا وجوب اظهار ما يدعيه المصنف
فاحتمل المانع للنبوة في بعض الاوقات والامكن لا يوجب احتماله في جميع الاوقات كذا لا مانع
بل في مقتدره لا ينافي بالضرورة العادية بل هو مقتدره لا ينافي بالعادة اجابوا بمقتضى اخبار
المصنف عند استنباطهم ومن غيرهم ايضا فان مقتضى الاحتياط في كلامه ونسب الاله الى المصلحة
من يكتفي ببعضه من العلم كحصول النبوة كمن يكتفي بالنبوة وحده لا يكتفي بالنبوة وحده لا يكتفي بالنبوة وحده
واما قلنا ان النبوة لا يكتفي العلم بالضرورة الاولى بل النبوة لا يكتفي بالضرورة الاولى بل النبوة لا يكتفي بالضرورة الاولى
الكذب ليس ككبر الكمال بل ككل واحد من كل طائفة من طبقات اعداد الروايات حكم ما قبلها
بواحد فان جواز افادة الماهية للعلم اجاز افادة النسبة والشمس في قطعا ولم يحتمل العلم في عدد معين
وايضاد غايه الفرق بين العديد من المذكورين في افادة العلم حكم محض واذا كان كذلك فليكن من طائفة
اي لا يكتفي على اصلها كاشين بل يكتفي على واحد واحد لا يكتفي على من يكتفي بالمراتب بالعلم
لما واه كل هذا لما قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب النبوة العلم بالضرورة والاحد والارام
انما بان الملاءمة ان النبوة لا تكتفي على اجماع هذا ما كانا وما كانا كل حصول النبوة لا يكتفي على واحد
فالواجب له اي للعلم على مقتدره حصول النبوة لا يكتفي على اجماع هذا ما كانا وما كانا كل حصول النبوة لا يكتفي على واحد
الواحد العلم الرابع شرط استواء الطرفين والواسطة بالعلم بالعلم اي بالشرط المذكور
واذا لم يعلم شرط افادة العلم حصل العلم من الحكم من النبوة غير مقتضى بعد معين بل ضابطه عند
حصول العلم حتى اذا حصل علمه متواتر فلا يكتفي على تواتر النبوة حصول العلم كما كانت العلم
اي التواتر لمصادره على المطرود وصرح وجواب الاول مع مساواة الكل من حيث هو كل حكم كل
واحد كما يرى من قوة العشرة على حكمة لا يكتفي على كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده
اي عند التواتر عند ما شاعرا الشاعرة انما هو كحكمة الله تعالى وقدرته بعدد وون عدد فلام
تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كلف وانما في حصول العلم بطريق تواتر
الاجزاء كسلفه الوقايح والمجربون والسامعون فقد حصل العلم في واقعه بعدد مخصوص ولا يحصل

صروه صدق وعن
الابع نعلم عادة
اي علم

مقدر

فانذفت
لم

من

تواتر النبوة لا يكتفي على اجماع هذا ما كانا وما كانا كل حصول النبوة لا يكتفي على واحد

في واقعه اخرى وقد حصل ما جاد جماعة مخصوصين ولا يحصل ما جاد جماعة اخرى مع تساويهم
في العدد وكذا حصل ما جادهم من عدد ولا يحصل ما جادهم من عدد ولا يحصل ما جادهم من عدد ولا يحصل ما جادهم من عدد
لما عند فلام ان العلم يقتضي التواتر فلو خلق الله فقد خلقه بعد اخبار عدد وون فهو خبر واحد مقتدر
فلا يكون الخبر الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلام الاخبار القادرة عن اهل التواتر انما
معدة كحصول العلم لا موجبة له وبسبب الاسباب المدة فلا يجمع بسبب بل يكون مقتدره عليه
كما كره للحصول في المنطق فلام اخبار السامعين مدخل في حصول العلم كما كره الاخبار فاعلم على امره من التواتر
ناسب حصول الحكماء والناسيب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انما يكتفي من انما ان الخبر الاول لم يكتفي
طما ويتقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وسلك الى ان ينبغي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان المصنف
له موجبا لا يكتفي بسبق ماله وموالمرا ويكون التواتر مقتضا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد
المقتدر موجبا له والجواب عن الرابع والخامس ان يدعى العلم الضروري والحاصل من التواتر الواقع
في نفس الامر على شرط وضابطه لا يكتفي بالنبوة والاعمال مقتضى حصول شرط وضابطه على ادعية التوفيق
بين الامر من خلاف فان حصول التواتر في نفس الامر مستحيلة على مقتضى من الشرط واما دية العلم الضروري
ما تواتر الاخبار عنه امر لا يشهد فيه الا بسبب العلم الضروري بالبلد الثاني والاشخاص المماثلة
سوى التواتر وليس يقتضي ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم
بصا بطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدلل على شيء يكون اخباره متواترة متصلة على شرط محتمل
ضابطه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر
ضروري عند الانطري فغير الطائفة السابعة من اعرف ما كان البتة ومنه وقوعها فالا
تنبها الشارع التي ان بها تدعو الرسالة فوجدنا ما مشتمل على ما توافق العقل والحكمة فاعلمنا انها
ليست من عند الله فلا يكون مشاكس لبعثه وذلك الذي لا يوافق مقتضى العقل والحكمة كما يتردع الحيوان
وايضا لمقتضى الاكل وغيره والخاص على الوجع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها يلهو
البدن مع انها لا تمنع في هذا المنع للدم وفيه مضار ايضا فليكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشارعة
كل البيان وكذا زيادة بعض المواضع والوقوف والسعي في بعض الطواف ببعض من ثناء عليها ومضاهيها
والصبيان في التنوير وكشف الراس الذي لا يمرض وتفتيل حرلا مزينة على سائر الاجزاء وكثير من الشرط الى
الحركة الشواء دون الالة الحسنة وكثرة اخذ الفضل في صفة وجواره في صفتين كان يبيع مدعى حجة
عدين من نحو دية فانه ربوا ارام وان ما عبادهم ثم انشروا به مدعى من الردية كان حلالا بلا شبهة مع
استوائهم في الصفة والصفين في الصالح والمعاصي من جميع الوجوه الجواب بعد تسليم حكم العقل والخبر
والبيع وجوب الغرض في افعاله تعالى فغايتة اي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على حكمه في تلك الصور المذكورة

العلم لسامع
م

بعض

كانت لا الشرفا لم تقي لعلوا ذلك من انفسهم لتطوقا به عادة ولتواتر عنهم ذلك الشاطن لجران العادة
 بالقدرة كوارق العادات لكن لم يتواتر قطعا فان قيل انما يتدركوه ولم يظهروه بلبلة يصح عليهم
 لهم الى الانفاذ مع انهم كانوا اعمالا على ابطال حجة وانكاس دعوى فلا يصح من اظهار ما علموا
 من انفسهم فكلما كان ذلك ابلغ العدة عنهم موجبا لصدقة اكلها قطعا اسمع عادة طرا الى ان
 على كبره او الاعراض بالكلية عن متضا وان لم يكن موجبا لصدقة لم يزل السور والسجدة كفضل الطرح
 لتطوقا به وحملوه عليه وقالوا قد صدقنا انما بالسبح والابحرف فلا يلزمهم ما طهروا به ودرج
 عليهم الثالث انه لا تصور الا عجزا بغيره وذلك لانهم كانوا جرحا لصدقة بما اعتيد منهم من التواتر
 الصادر عنهم قبل التحدي بل قبل نزوله فانهم لم يحدوا باناسا من قبل لا يبان به عليهم بعد العدة الواقعة بعد
 التحدي ان طارضا القرآن بكلام مثل صادر عنهم قبل العدة والتمس عن السببه العادة في كون
 القرآن مجرأ بسبب الاختلاف في وجه الاعجاز ان تقول انهم اخضعوا في وجه اعجازه ولعل الحماة فليان
 الاختلاف للثنا وان وقع في احاد الوجوه فلا اخلاف في مثا ولا خاف في ان مجموع القرآن
 من البلوغ والنظر الغريب لا خاف عن الصبح اسماء على الحكيم الباكه علماء وعلماء على كنه ما هنا
 ذكر في وجه الاعجاز كجودا ما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومعلوم اصحابها من العلم والبرهان
 لم يكن مجرأ بالنظر الى احدا ما يشاء بعينه بلزم ان لا يكون مجرأ لعملة او حمله بها بل لا واحد الا انه
 لم يزد اختلاف الحكم في هذه الامور الاربعة وكان من يلزمه يقرر على النظر في التواتر ولا يقد
 على الاخر ولا يلزم من العدة على احدها القدرة على الجمع ليس كل ما ثبت لكل واحد من الكل
 من حيث هو وكل لا يخلو من الافراد المتعددة كعشرة مثلا ولذلك قد يخلو حكم الواحد مطلقا ومعيانا
 فان الاول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني جندته الذي ذكره وانما الحار اذ يجرى بلاغة
 واما السببه العادة في ذلك فاطرا بسبب الاول ان كان متساو في تحدي من ثنائاه غيره ولذلك
 لم يعارض وعجزهم عن ذلك لصورة ضماخه بالبلغة والتميز من مراتبها فلا اعتد له في الاخر
 في ذلك ثبوت الاعجاز لم يردوا ذلك الا على ما هم قاسوا في سورة الى الطول جملته او قصيده حورو
 عدول عن سواء السبيل لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدار ما المشتمل على مثل بلاغتها
 لا بما هو اصنافها المشتمل على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف وايضا فيكفي في ثبات
 النبوة كون القرآن بحكمة او سورة الطوال مجرا وهذا لا سيرة به ولذلك قالوا باليدون للنبوة
 بعد طول مجادلتهم للمعارضه وتوقع الناس ذلك من عرض هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعرا
 فلم يجدوها والحوار عن المانه ان الاحاد لا يارضوا الطامع ويدان اختلاف الصحابة في
 بعض سور القرآن منقول بالتواتر المعين للثبوت الذي يفصح الطرح في مقابلته فكلما العادة ما
 لا طهر

المبالغة في الاعجاز كونه من العدة
 كان مثل القرآن مساو قبل العدة
 وكونه من العدة معناه قبل العدة
 كمن عارضه نواه

من وجوه الاعجاز
 ٥

الفرق
 ٥

طحايا كان كل واحد
 جملته بلاغة
 ٥

لا يثبت اليه ثم ان سائنا اخلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يحلفوا في نزولهم على محمد صلى الله عليه وسلم
 ولا في بوعده من البلاغة حد الاعجاز بل في جرحه كونه من القرآن وذلك لا يضر بما نحن بصدده
 واما السببه فللخلاف فيها محقق بالمائه الا انه من كونها اية من كل سورة كما هو مقتول
 الجرح للشافعي رضي الله عنه او من الفاخر فقط وفي البياض كثبت للثبوت في سوا القول للثبوت
 او كونها اية فزده انزلت مرة واحدة للفصل من السور كما اختاره الحنفية لما في كونها
 من القرآن في اويل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والحوار عن المانه ان احدا
 عند جمع القرآن فيما ياتي به الواحد من اية او اسمن انما هو في موضعه من القرآن و
 المتقدم وحى الفاخر فيما بينه وبين الالات الا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله
 منقول بالتواتر عنه علم فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يواطى على قراءة في صلواته على
 فان في الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وتلك البينة او الحلف ما كان لاجل الترتيب
 فلا اسكانه كما مضى ونقول ايضا ان الجرح المحفوظ بالقرآن قد مضى العلم وهو في العلم
 بكونه من القرآن هو المدعى لا علينا اثبت ذلك بالتواتر او بالقرآن فليان ما نحن راين ان
 الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالاحاد المنقولة الى القرآن ثم تقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم
 اعجاز الالة والاسمن فان الجرح هو الجرح او مقدار سورة طويلة او قصيرة تمامها
 ثبت ايات والحوار عن الابدان الجرح يظهر للقرآن من حسن تعليل على سبيله ويبلغون
 فيه العادة الغضوى والدرجة العليا صفتون منه ان في ذلك الحنفية على المانها الذي يمكن للثبوت
 ان يصل اليه حتى اذا ساءوا ما هو خارج عن هذه الصناعة علم انه من عند الله ولو لم يكن
 الحال كذلك لم يعمق عند التوم مجرة النبي لظنوا انهم لو كانوا من احد تلك الصناعات التي كانت
 المجرة من جنسها او كانوا متساو من فيها لا يمكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك لا يحسن في رضى موسى عليه
 الصلوة والسلام فانه كان عالما على سبيله وكانوا قد ملكوا ذرة شانه ولما علم السورة الكالمون
 ان حد السجدة حتمل وتوهم لما لا يثبت له حقتهم واذا عصاه فليان سلفهم الذي كانوا
 ما حكوه ان يوليون من الحق الثابت الى الباطل المحض من غير ان يزداد جملها علما ان خارج من الجرح
 وطرق البسمل هو مجرة من عند الله فاموا به واما فرعون عليه السلام فانه تصور في هذه الضاحية
 يظن انه كسبه الذي يعلم السور وكذا الطيب في رضى عيسى فانه كان عالما في اعله وكانوا قد تباحوا
 في علمهم الكالم في باب علموا ان اجزاء المون وابوا الا كلمة ليس من الصناعة الطبية بل من عند الله
 هذا والبلاغة قد ثبتت في عند الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها في رضى فيما بينهم
 حتى علموا ان الصانع السبع باب الكبرياء بما رزقوا من ربه فثبت بذلك ان سببها فليان النبي عليه
 السلام

هم

طحايا
 ٥

من حسن ما بناه ووافقه عما عجز عن مثله جميع البلغاء والكلمين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة
المسارعة والساجرة والكارثية حتى ان منهم من مات على كفة معتمداً من سقم لوضوح شدة
البني صلى الله عليه وسلم عنده ومنهم من السقم على لغة منه للامام ملكه للصغار ان
بالذل والتوان كلنا فقام منهم من استعمل بالمعارضة الركبة التي تسمى بحكمة للمعلاء
كما رضى حبيبه عامر ومثوله والاركانات ذرعا والمصادات حصدا والطائحات طحا
فالالكلمات كلها ومنهم من الكرون من عدل المجادبة والفعال وتعرض النفس المال والايام
للدمار والهلاك فقام جواك طامع الغاى لما اتى بالبحر في البلغاء فاطمة وافترقوا في طه
فما خلفه علم ان تلك من عند الله قطعا سيما ان الران لم يجر ابلاغه لكن لم يكون مجاز
بالاجابة عن الغشاة وجواب الشبهة الاولى ان قال احد المعجمين ان من هذا الاجابة ليس محولا
كما ذكرتم بل هو معلوم من معنى العادة وسوان كثر كثره تارة عن المعاد والمعارف فيما امر
العرف ولا سيما في تدليغ الاجابة والغيب القرآن ذلك المبلغ لما راق للعادة ولشأن الان
في تفصيله في كتبنا العلمية اطلاقا وبما يذكرناه في جواب هذه الشبهة من جواب السائلين
اما عن الثانية فان قال اجاب المجيب في الكتب لم يبلغ ذلك المبلغ واجابهم عن التسوف والكسوف
من باب الحساب الذي قلنا يقع الغلط منه لانه من فضل الاخبار والكسوف اما من الدالة فان يقال
في اثبات النبوة اشمال القرآن على ما هو طريق العادة ولا يفرق عدم سمال بعضه عليه فان
ذلك البعض ليس مع عند هذا العامل سلما انه لا اعجاز في الاخبار بالعبارة لم لا يجوز ان
يكون المعجم ما استعمله الاختلاف واما الشبهة الموردة عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن من
الشعر انما يصير له بتغير ما في شاعر او زيادة او نقصان واذا غرض من ذلك فخرج عن اسلوب
القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وناسب صياغته واكاد روية وما ذكره من القرآن وان فرض
كونه موزونا بلا غرض ليس كذلك فلا يكون شعر الا بغير ان ياتي من ذلك الموزون في غير البلغاء اتفاقا
اي لا قصد على السند ولا بعد شعر ولا في له شاعر او من قال العلامة ادخل السوق واستري
البحر واجلح لم بعد هذا القدر الموزون الصادر عنه شاعر او لا كلامه شعر امر وده والجواب
عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الايتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال في القرآن لكن
اريد بالعموم الخصوص عما يحتاج اليه في امر الدين اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن العلامة ان للقرآن
فوائد منها زيادة التعبر والمبالغة في تخرير المعنى وتصويره ومنها اظهار العذرة على ايراد
المعنى الواحد مع ما رت خلفه في النجاة والاطمئنان مع ما وجد في البلاغة ومنها ان الغرض الواحد
قد شمل على امور كثيرة فقد كرارة ويقتضيه بعض تلك الامور قصدا وبعضها ابتعا وتيسر لقرى
والا

بحق

واما قوله ان هذا انما هو ان فصل غلط من الكتاب ولم يزل به فان باعهم وقران من
وزعم ان كانت المصحف قد غلط في كتابه بالالف قبل التاء والالف في التثنية والاسماء السنية في
الاحوال كلها لغة لغيره من العرب نحو قوله ان ابا وايا ما قد بلغا في الحديث عاسا وعلى هذه اللغة
قراء اسهل للدين والعراق في هذا الموضع وقيل لغير التاء والالف عما ذكره من مخصوص هذا الخط
مذاهب في تدقيق النون مخط ولم يفرق الالف عن حالها كما فعل مثل في ذلك الدخ حشا يدبره النون
على الخط الذي والى اياها على حالها في الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين هذه المعر المبنى
في كلمة هذا وبين جمع المعر والمبنى في كلمة الذي وقيل ضمير السان مقدم منها الى انه واللام ح
يكون داخل في الجر ولا بأس ان يمدخل خبر للبعد وان كان طليقا الى غير ذلك مما هو مذكور
في كتب العرب مثل ما قيل من ان كلاما بمعنى نعم وحال اللام كما هو قول العثمان ان فيه طحا
اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل النسخة واما قوله ملك عزة كما يدفع لتوسيم غير
المقصود ولو بوجه بعد جدا مثل ان يطين على تقدير تركه ان المراد بالسبعة ما هما ان يالم
السبعة وذلك ان يضم اربعة لغز الى السبعة المذكورة فيكون المجمع سبعة والجواب عن
الرابعة ان ما نقله احادنا من دود لانه ما ينفرد الراجح اعلى له فلا بد ان يصل قواها و
منه متواترا فهو ما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة اعراف كلها كاف شاف
فلا يكون الاختلاف في اللفظ والمعنى الواقي في المنقول المتواتر واما في اعجازه بل مواثيقا
من صفات كماله وعن الجامعة ان المراد بالاختلاف المنق عن القرآن هو الاختلاف في اللفظ
بحيث يكون بعضه واحدا الى حد البلاغة وبعضه فاصرا عنه فان الكلام الطويل والقصير يبلغ
سبحان لا يخلو عن غث وركن ويمكن وركن عادية والقرآن مع طوله حال عن امثال ذلك لا يمتد
بجميع لغيره من نصف البلاغة الكاملة وان تفاوت لغيره في مراتبها او المراد باختلاف امثال الكتاب
فيما اجبر عن القصص لعدم ثبوتها عند علم على الوجه الذي ذكر في القرآن اذ كان من عند غير ابي
واعلم ان الشبهة الدالة من اشمال القرآن على الحق والرابعة اشمالا على كبر الالف فده و
على الضاح الواضح والخاتمة انه في الاختلاف عنه مع وجوده في لفظا ومعنا على امر في الشبهة
فما لم واما القرية فيقول بان الاعجاز ليس على السنين ولكن يدعيها او كون القرآن مجزا
واياها ان حصل للفظ اعني اثبات الرسالة بالمعجم اذ كل منها مع خارج للعادة لا كلاما حرجي
سائر المعجزات اربا سوى القرآن وبما انواع الاول اشفاق العر على دل عليه قوله اقرت
الساعة وانقضى التمر ومذاق متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كان مسعود وعزة قالوا قد انقضى
التمر شغل متابعين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدث بكون معجزة النوع

في الاقوال
بمضات

في الجواز

كلام الخاديات قال انك عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ بك من حصى سبح في يده
 حتى سمعنا الشبح ثم صبح في يده الى بكرهم ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحد بعد واحد فلم
 يسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذي اوردك جماعة من الصحابة منهم جابر بن عبد الله
 رسول الله صلى الله عليه وآله حرس عليه اللام يطبق فيه رمان وعنب تسبح وذلك لعنت الرومان على ذلك الخلق
 حين اكل النبي منه ولما دعا للعباس واسمه امن له اسكنه الباب وحيطان البقيت وذلك انه روي عنه
 عليه السلام انه قال للعباس ابا الفضل الزم من كل غدا انت وبنوك ان فيكم حاجة يصحبكم رسول الله صلى الله عليه وآله
 وقال تباركوا فخرج بعضهم الى بعض فاشعل عليهم عملاء وقال اللهم هذا امر وضوء ابي وسؤلا من
 اسلم يتي فاستترتم من النار كسرنا ايمن فقال لعنته الباب وجدران البيت امين وما طلب للاعرابي
 منه الساب على نوبة دعا السبح فان ابن عمر قال كما مع النبي عليه السلام في سفر فاجل اعرابي فليلا
 قال له النبي عليه السلام ان ربي قال اني اسلم قال له من كل غدا خيرا قال وما سوا قال تشهد ان لا اله الا الله
 وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي من كل من شاهر قال اجزئته الشجرة
 فدعاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسعى على شط الوادي فاقبلت تحكي الارض ان فشتها خيرة احيى قامت بين
 يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي وكلام الزناح المسنونة مشهورة
 والنبي عليه السلام قد عني عن اليهودية التي سميت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سمعتها وقلت
 ان كان ينال بغيره وان كان غيره استرحامه وقيل لما مات بعض صحابه بذلك امر فعلها النوع
 الثالث كلام الحيوانات البع سمعته النبي بالنبوة فان ابا سفيان طرزي روى ان راعيا كان
 يرعى غنما له بالحره فوبشه بب الى شاة فاختطفها فقال الراعي من الذئب الشاة واسرها
 فافق الذئب على بيه وقال للراعي اما تنسى الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال
 الراعي البع من ذئب تكلم بكلام الناس فقال الذئب لا احد يكلمك عجب من ذلك هذا رسول
 الله صلى الله عليه وآله حدث الناس بانياء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجار الى النبي فاجره بذلك
 فقال صدق ان من افتر الساعه كلام السباع وفردوى بوسرة عن هذا المعنى بعجا
 لفرس والطيرة التي رطبها الاعرابي وسالته الاطلا لترضع خشيها وفتحت الرجوع
 فرجعت ثم سأل الاعرابي ان يظلمها فانام سلمه روت ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء
 فماده فنادى رسول الله صلى الله عليه وآله فاذ اظلمة موثقة عند اعرابي بام فقال لا اذن في بار رسول
 الله فقال لها جاك فقال هذا من الاعرابي صادني ولي خشان في الجبل فاطلعتني حين اذبح
 فادعيتها وارجع فقال ليعلمين ذلك قالت ان لم افعل ذلك لعنتني الله عذاب العشار فقال
 فاطلعتها فذميت وارضعت ورجعت فاولعها رسول الله صلى الله عليه وآله فانبه الاعرابي من نومه وقال

ان سكفة
العقبة

امتنع
منه

بارسول الله صلى الله عليه وآله قال انم تطلق هذه الطيرة فاطلعتنا فانطلقت ومضى تشهدان لا اله الا الله
 وان محمدا رسول الله وشهدا لنا براءة صاحبنا من السرقة فانه روى ان اعرا بيا جاء على
 ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال لجمعة بارسول الله صلى الله عليه وآله
 التي تحت الاعرابي سرقة فقال علم الكرم سنة قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي جرح حق الله من الاعرابي
 ان طاحت البنية وان لم يتم فردوه الى فاطمة الاعرابي فقال له النبي صلى الله عليه وآله لا امر الله والا فادخلت
 فقال لنا هذه من خلف الباب والذي لعنتك بكثرة بارسول الله صلى الله عليه وآله ان هذا سرقتي وما ملكني احد سواه
 وكل من هذه المذكورات قصص في كتب السير كما واما الله النوع الرابع من الخاديات اليه منها فممن
 السبح التي كانت على شط الوادي على امرت فانها شمل على طائر الخاديات وحركتها ايضا فممن
 ومنها ما روي عن عباس بن ثناء عليه السلام قال اعرا بيا جاءه فقال انم الحرفا لك رسول الله صلى الله عليه وآله لو دعوت
 هذا العرق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاها فجاءه ثم قال ارح فرج وجين
 الجدة اليه فادارة وصعد المنيه سهر وكان الخنوع مال اليه فاحسب ليدخل في حركات الخاديات المر
 النوع الخامس من الخلق الكثير من الطعام ليليل ذلك صور مقودة منها ما روى ابن من ان
 ارسلت خيصالا تود الى النبي عليه السلام فدعا جماعة من العلماء وقرا على القرآن ما شاء الله ان يوركا
 يتناوبون عليه حتى شبعوا والنور على جاله النوع السادس من الخاديات من من اصابعه وواه انس فانه
 قال اني رسول الله صلى الله عليه وآله يتبع زجاج وفيه ما قلل سويها فوضع يده فيه ولم يدخل فادخل اصابعه الاربع
 ولم يستطع ادخال الا بهام وقال للناس ملوا الى الزراب قال اني فليد لاني الماء وسوي من بين
 اصابعه ولم يزل الناس يرون حتى دوا وروى ان عدد الوادي كان ما بين اربعين
 الى المائتين النوع السابع من الخاديات بالغبية اورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة
 فمن ذلك اخباره بان زينبا اول من يوت بعد من اواجه وكان كاخبر ومنه اخباره عن خلافه للام
 الراشد من يقول الخلافة بعدى يثون منه ثم يصير بكه عضوا واجبا عنه فقتل الحسن والحسين
 الكعبه ورجوع الامر الى بني العباس عن الاستيلاء على عكبة الكاسرة الى غير ذلك من اخباره
 التي ظهر صدقها ونسخت عن هذا الجنس جده كثير الاخصى لم يقول كل واحد من هذه الجوار
 المخبرة للقران وان لم يتواتر فالتدريس فيها وسوسنوت المجرة متواتر بلا شبهة كسجة
 على وسجاجة حاتم وسوكاف كما في ثبات النبوة المسلسل الثاني من مسالك ثبات نبوته
 عليه السلام وقد ارفناه لما حظ من المعزلة وادناه ايضا القران في كتابه المسمى بالمتنوع الضلا
 الاستدلال بالحوال من النبوة وحال الدعوة وبعد عامها وذلك ان عليه السلام لم يكذب قط لان
 معات الدين ولو كذبت مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم تقدم على فعله الا قبل النبوة ولا بعد

دلائلها الرضا

الادلاء اطوار
الحج ١٢

الجيش طام من المروالدين
والخاست ١٢
القبائل موضع ١٢

وكان في غاية المضاحكة كما قال وتيت جوامع الكلم وقد تجل في نهله الرسالة انوار المشتات
 وصبر عليها لا فتور في عزيمته ولما استقر على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في فناء فاصبح في الاموال
 والافضل لم يغير عما كان عليه من رتبة من اول عمره الى اخره على رتبة واحدة مرضية واخلاقه الفطرية
 فانه علما للمكانين في غاية الشفقة على منتهى حتى خوطب بمؤامراته بسبب غشهم حركات وقوله فلتفكر
 باخ نفسك على انك ادم وفي غاية السخاوة حتى عوف بمؤامراته ولا يسطرها كل البسطة وكان عديم الالتفات
 الى حارس الدنيا حتى ان قريبا عرضوا عليه المال والزوجات والرياسة حتى تزل في عواده فلم يفت اليهم
 وكان مع الغفرا والمساكين في غاية التواضع ومع الابرار والارباب في غاية النزوة في غاية الكرم والاحسان
 الحكيم الذي فصلت في كتب العقيدة واقداره حيث يحج الابطال فانه عليه السلام لم يفرق بين احد من عباده
 وان عظم الخوف من يوم احد ويوم الاخر اب وفلك يدل على قوة قلبه وشهامة شخصه ولو لا انفة بعبدة
 الله اياه من الناس كما وعدنا بقوله والله يصمكم من الناس لا تسمع ذلك عادة وانه عطف على اقداره
 المندرج في المحاورات الداخلية في خسر الاستدلال ان يانه لم يسلو حاله وقد تفرقت الاحوال لم يبر
 قوله باحواله وما عطف عليه بالتحمل من امور من فيها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على
 نبوة لان احدا من محض لم يرفعه عساير الا بخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها لا يحل
 الا للاسناد قطعا فاجتمع هذه الصفات في ذات عليه السلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قرنا
 فلا يرد ما حكى من فاضل الحكماء من الاخلاق الحميدة التي جبالها الكس اقدرة لاحوالهم في الزمان والادب
 المسلك الثالث من تلك المسالك في ابناء الانبياء المقدمين عليه السلام عن نبوته في التوراة والاحكام
 فان قيل ان رستم في صفة مفصلة لا يحسن في السنة العشرة في العدة الثلاثة وصفته كيف لم يكن
 فاعلم ان من ساطر لا يجد التوراة والاحكام خالدين عن ذلك اما ذكره وان سلم ولا يدل الا على
 النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجدكم نفعا او نقول على قدر سيلم والانه على النبوة لعله عفر
 لغو لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاه فلما المعتمد في اتيان نبوته عليه السلام كما مر ظهور المجرة على يده وهذه
 الوجوه الاخر للتمسك وزيادة التوراة المسلك الرابع والاضواء الامام الرازي انه عليه السلام اذ
 بين يوم لا كتاب لهم وللحكم فهم لم كانوا عرضين عن الحق مسكتين في العبادات الا انهم في الرب
 والاعمال في النبوة وصفة التوراة وترتج الكاذب المغريات كاليهود واما على عبادة الالهين
 والاحكام الحاد كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتسلسل كالنصارى ان ثبت من عند الله
 بالكتاب المعين والحكمة الباهرة لا يتم تكريم الاخلاق والاحكام الساس في قوتهم العلم بالعبادة والحكمة
 العلمية بالاعمال الصالحة وانور العلم بالايان والاعمال الصالحة فعمل ذلك واظهره في الدين كله كما عرفت
 لغيره فان كل ذلك الايمان الزاخر في المراتب العشرة واشرف من يمسك التوحيد واخبار النبوة

يخرج منه
 كذا
 ١٢

يتبعها

كذا
 والنبات
 ١٢

اقطار

اقطار الافاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يجعل النفوس البشرية و
 يعالج الامراض النفسية التي هي غالبة على اكر النفوس لما بدلت من طلبها الجاهل والمكان
 ما تدعوهم محمد عليه السلام في علاج العلوب المرضية وازالة كلالها بها اكمل وانما وجب المعط
 يكون نبيا موافقيا للانباء والرسائل قال الامام في المطالب العاليه ومذايرها ان طاهر
 من باب بيان السلام فاما احسن عن حقيقة النبوة ونبأ ان تلك الماينة لم يحصل لاحد من
 له عليه السلام فكون افضل من عده واما انبائها بالمجرة فمن زمان الان وسعد المسلك
 قريب من مسلك الحكماء اذا حصل ان الناس في غاشهم ومعادهم يحتاجون الى مؤيد من عند الله
 يضع لهم قانونا يصدر من الدارين واعلم ان المسلكين للمعينة خاصة فومان احدهما العاجون
 في معرفة كمالنا ووقدم ما فيه كفاية لدفع خطا لغيره والثاني اليهود والمجوس من فاهم
 سلمو العقيدة لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة والحق ان اليهود والمجوس في وجهين الاول
 ان نبوته بعضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العلية بالتناقض
 لكن النسخ امر محال لانه يدل على الجبل والبلد وكلاما على الصريح سانه انه لا بد ان يكون الحكم
 الصا در حكمة تعالى مستملا على مصلحة لا ليل يلزم الترجيح بلا مرجح وح لو كان في كل حكم المنسوخ
 مصلحة لا يعلمها ان لا يعلم فواتها نسخ فذلك نسخ فالحكم ان كل ما يلها قوى رعايتها اولاه اعمالها
 بلاست نانا لبداء اي التزم عما كان يفعل والحوادث لا يغير عاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم
 استحالة الحكم على مصلحة وان وجب ان يراعي المصالح في الاحكام فما حدثت مصلحة لم يكن حاصلا قبل فان
 للمصالح مختلف بحسب اوقات كثر البداء الخاص في وقت خاص وفي وقت فربما كان المصلحة في
 وقت ثبوت الحكم لاشتماله على اجرة غاية وفي وقت لغا رعايته لاشتماله في مصلحة اخرى
 بعد زوال الاول ووجه حجة ما يقبض الى الدالة فلا يلزم ما ذكرتم من الجبل البداء وكيف لا يكون
 ما ذكرناه والحكم عليه معناه اي في نسخ شرع من قبله بشرعنا ليس بخدا اذ ملك لقوام لغرض
 وهذه لنا ولكل من يحل المحكوم عليه منها على المصلح فان ما سئل به الحكم النسخ من الافعال فما يبر
 لما تلحق الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثاني من الوجهين
 ان موسى عليه السلام في نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصحة كونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من
 يدعي نسخ دينه وهو المظبوط ان في نسخ دينه انه تواتر منه قوله تسكوا ما سبب دامت السموات والارض
 واذا ثبت دوام السبب امتناع نسخ دينه امتناعه في ما يبر احكامه بل يقول المراد بدواه دوام النبوة
 كما شار الى الغنى وايضا فانه اما ان يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه وسكت عنها
 والاخير ان باطلان اما الثاني وهو قوله بعدم دوامه فانه لو قال ذلك لغير حجة لنوات عنه قطعا

طبيب

١٣

البداء
 الرازي
 في
 الطب

عليها

لكنه من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على فعلها واشاعتها بين الناس من الاعداء ومن يدعي نبي
 دينه وذلك لانه اقوى حججه الى ان يدعيه فيه اي في حواجز نسخ فلا بد ان يتوفر دواعي فعله كونه
 لم يتواتر احادها واما السائق وسوسكونه عنها فلا بد من بعض ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره
 لان مقتضى الطلاق محقق المرة الواحدة وانه معلوم الاشياء المقررة الى اوان الله الما بعد
 عيسى وبشرهم محمد عليه السلام بانفاق بنسبا وبسبكم والجواب منع تواتر ذلك الى دوام السبب من موسى
 ولو كان كذلك لم يتواتر الا في حجة واحدة على حدة ولو اجمعت عليه لتلحق ذلك الاجتهاد فتواتر التوفر
 الدواعي على فعله ولا تواتر اضلاكت وقد استرانه احلفه ابن الراوندي لليهود واما الردية
 فتجاذبه انه صرح بدوامه الى ظهور النسخ على لسان نبي من بعده واما عالم سبيل التواتر اما لفعله
 الدواعي منهم الى فعله لما فيه من الخ عليه لانه واما لفعله النافلين في بعض الطبقات باعتباره كثرتها في التواتر
 لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اهل التليل عمالا يحمل التواتر قبله كافي من تحت فقره فانه فكم
 وافقهم لان ثقتهم واما العيسويين من اليهود فظهر عليهم انهم لما سلوا في نبوة بالادلة الفاطمية
 والمجرات الباصرة وجعل عليهم ان يعرفوا بما تواتر عنه من دعواه النبوة الى الامم كافة لا الى العرب
 خاصة فانه قد علم ذلك منهم من علم وجوده ودعواه الرسالة في مقتضى **الخاص**
 في عهدة الانبياء اجمع اسل الملوك والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعد الكذب فيما دل المجرى
 على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغون من الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم النقل والافتراد
 في ذلك عملا لا دوى الى الابطال دلالة المحجة ومبوح في حواجز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما
 ذكر على سبيل التهو والنيان خلاف فتحة الاشهاد انوا سيجي وكلمة من الاية الاعلام لولا ان
 المجرى على صدقهم في مبلغ الاحكام ولو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المحجة وسوم منع
 وجوده الخاص في بوليصه منه الى عدم دخوله في التصديق المعصوم بالمحجة فان المحجة انما دللت
 على صدقه فيما هو مقتدره عامه اليه واما ما كان من النيان وفلما في اللسان فلا دلالة لها على
 الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض له لانهما واما ما سار الذوق يعني لما سوي الكذب
 في التلغ في الكفر او غيره من الما صي ما الكفر فاجتبه الالة على عصمتهم عن قبل النبوة وبعد
 والاختلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازاد من الحواجز جودوا عليهم الذنب وكل من
 عندهم كفر فلهزم نحو ان الكفر مل حكى عنهم انهم قالوا يجوز لعنه نبي علم الله تعالى ان كلفه نبوة
 وجوز ان يبعده اظهاره اي اظهار الكفر فبقي عند خوف الملك لان اظهار الاسلام انما
 للشر في التلكة وذلك بقطعا لانه يقتضي الى اخاء الدعوة بالكلية وترك تليغ الرسالة
 اذ اولي الاوقات بالنبوة وقت الدعوة للضعف بسبب قلة المواقف او عدمه ولما في

من الرد

النبوة

في قوله تعالى
لنر 2 الى

والها

عليها

وايضاً ما ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليه السلام في زحفهم وودودهم مع شدة
 خوف الملك اما غير الكفر فاما كباير واصناف كل منها اما ان يصدر عنها واما ان يصدر
 منها فالاقسام اربعة كل منها اما قبل البعثة او بعد اما الكبار اي صدور ما عنهم عمدا
 فمنهم اليهود والنصارى والايمة ولم يحالف في الا الحسنة والاكثرة من الما فين على مناعة
 سمعا قال القاضي المحققون من الاساعرة ان العصمة فيما ذاء الحكمه السليم عرواجية
 عملا اذ لا دلالة للبحر عليه فاشاع الكبار عنهم عد احتفاء من السمع والسمع الالة قبل
 ظهور الحالون في ذلك قالت المعتزلة بناء على اصولهم الناسدة في الحق والصدق
 ووجوب غاية الصلاح والاصل يمنع ذلك عملا لان صدور الكبار عنهم بوجوب سوط
 مبيدته عن العلوب والخطا طرقتهم في عين الناس في الة النبوة عنهم وعدم الانبياء
 لهم ويلزم منه فساد اللابيق وتركها لمصلحتهم وموضوع مقتضى الفصل والامة واما صدور ما
 عنهم سواء على سبيل الخطا في الساول فجزء الاكثرون والمجاخلة واما الصغار عدا
 بجزء الكبار والالجابان فانه ذنب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهل والخطا
 في الساول من هذا النجوى منهم انما يكون في الصغار الخ كما ستره واما صدور الصغار
 فهو جازر لقاض كراهية انما واما الكبر المعتبر الا الصغار الخ في ما لم ياتيها بالارذال و
 السفل ولكم عليه بالحجة ودعاة الامة كرهية اولية فانها لا يجوز اصلا لاعداء ولا سواء
 الاتفاق المذكور انما يكون ليس منها كلفة وكله سعة بادرة في خصام وقال الما في صدور
 عنهم غير صغار الخية سواء برطان يهوا عليه فينبهوا عنه وقد نبهه من الما من المعة كالمطام
 ووالاصم وجعفر بن بشرة يقول ان معاشر الاشعة منذ اكل بعد الوحى والانشاف النبوة
 قبله فقال اي كراهية جازا وجمع من المعة لا اعتنع ان يصدر عنهم كسرة اذ لا دلالة للمحجة عليه
 امتناع الكسرة قبل البعثة ولا حكم للمعل بسا عدا ولا دلالة لسمعية عليها ايضا وقال كراهية من
 الكسرة وان ما يمتد لانه اي صدور الكسرة بوجوب النبوة على كبرها ومن سمع عن ابياته سمع
 مصلح البعة ومنهم من منع عما ينف الطماع عن مباينتهم مطلقا اي سواء لم يكن وبالم او كان كراهية الا
 اي كراهية ذاتيات والنجوى في الالاء وذا اتم واستزالم والصغار الخية دون غير ما في الصغار
 وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لانه لا يجوز ولا خطا في الساول بل من يرون
 عنها باشر قبل الوحى كسرة الوحى لما على ما سواها عننا واما ان الانبياء في زمان نبوتهم معصونون
 من الكبار مطلقا عن الصغار عدا وجوه الاول لوصد عنهم الذنب بحرم انبا عنهم ضرورة انه حكم الكتاب
 الذنب وانه اي انبا عنهم في قولهم انما عليهم واجب الما جاع عليه ولتوا عليه السلام ثم ان كنتم كنون الله

الجمهر

في هذه الحيات
او كذا

في صدر عنهم

فاستوفى بحكم الله الثاني لو اذنبوا ردت شهادتهم اذ لا شهادة لعاسق بالاجماع والقول
 ان جاءكم فاستمعوا له وانصتوا لعلكم تتقون ولا ان من لا يقبل شهادته في العليل اراكم
 من جاع الدنيا كيف مع شهادته في الدين اليتم انما في يوم العتمة الثالث ان صدر عنهم ذنب
 وجب زجرهم وتصفيتهم بعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا سكتان زجرهم ابداء
 لهم وايضا وسم حرام اجماعا لقوله ٢ والذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا اذنبوا
 تحت قوله الا ان الله على الظالمين رحيم وقوله ومن يفسد دينه وسوله فان ذنبا رجمه وحت قوله
 لو ما وندتم لم يتولوا ولا يسلون وحت قوله اما من رونا الناس بالبر وسون انفسهم قبلهم كرم
 موعدين فبذاب جهنم وملعونين ومن موعدين وكل ذلك بطايعا الرابع فكانوا على تقدير صدور
 الذنب عنهم اسوأ حال من عصاة الامة اذ يصاعف لهم اي لا ينبأ العذاب على الذنب اذ
 الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا وعقلا استد العذاب لمعالم اعطى السم المفاض عليه بالمعصية
 ولذلك صوغ عفو حدة الحر وقيل لئلا يفتن كاحد من الناس ان يات كل من يباح فيه
 يصاعف لها العذاب ومن المعلوم ان البتة اجل من كل من فتن فبالبها بالمعصية استحق العذاب
 اصنافا فصاعفة الخامس لم يبالوا ايضا بعد ٣ لقوله ثم لا نال عدى الظالمين والمذنب
 ظلم لنفسه فأي عهد اعطى من البتة فاقبل ما في الآية على عهد البتة فذلك وان حل على عهد
 الامام فبطون الاول لان من لا يسيح الا دني لم يسيح الا على السادس كما نوا ايضا غير مختص
 لان الذنب باغواء الشيطان وسولا يقوى المخلصين لقوله ٤ حكاية عنه على سبيل التوضيح
 اجمعين الاعباد كن منهم المخلصين واللازم باطل لقوله في حق ابراهيم واسحق ويعقوب ان المخلصين
 كما نصه ذكر الدارون في حق يوسف انه من عباده المخلصين وقدر على كذا يانه لا يدل على ان غير هؤلاء
 لم يصل اليهم اغوار الجحيم لم يذنبوا السابع قوله ٥ ولقد صدق عليهم الميثاق فانبعوه طاعة الا انه
 فرسان المؤمنين فالذين لم يبعوه ان كانوا ام الابطا فذلك مطلقا واما الاي وان لم يكونوا ايام
 بل كانوا غيرهم فالابناء ايضا لم يبعوه بالطريق الاول فانهم بذلك حرى من سائر المؤمنين او قولوا
 لو كان ذلك لفرق غير الانبياء كما نوا افضل من الانبياء لقوله ٦ ان اكرم عند الله العباد هم
 غير الانبياء عليهم بط بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يبعوه ولم يذنبوا الا من اذنبوا
 فم المخلص الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا كما نوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع
 من حزب الله انما فلو كان المذنب منه ايضا فبطل التسمية فكونوا اي الانبياء المذنبون
 خاسرين لقوله ٧ الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع اني لو اذنبوا من احاد الامة دخلوا
 في المخلص فيكون واحد من احاد الامة يكثر من الانبياء وذلك مما لا يسك في طلائع الناس
 دور

في صف
 في صف
 في صف
 المخلصين

قوله في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين اسبقهم دعوتهم انهم كانوا يسيرون
 في الحرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم نبيا ولجميع الجبرات من الافعال والتكليف
 وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وسما معنى قوله المصطفين وقوله الاخيار وشاؤوا
 جميع الافعال والتكليف ليعي الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا او
 من الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز
 ذنب عنهم لا يقال لا مطلقا لان في كيدور الذنب بدليل قوله ٨ ثم اوتينا الكتاب
 الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فتنهم المصطفين الى الظالم والمعتد والسائق لانا
 نقول العفو في قوله فتنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى الاقرب المذكورين
 اولى فلهذا حج العتمة اوردنا الامم الرازي في الاربعين من تصانيفه قال المصنف انت تعلم ان
 ولا اله الا انت فاعلم انهم من الكثرة سهوا او عن الصغيرة عند اليست بالتوبة فان الاصل
 انما يجب فيما يصدر عنهم فصل ٩ الاسهوا وليس شرط في العتمة ان لا ينبأ عنه ورد الشهاده
 على النسي الذي لا يتوكل مع الصغيرة جدا ومع الكثرة سهوا واما الزجر فاما يجب في حق
 المستد لكما يردون الساسي والصغيرة النادرة جدا معفوة عن محبت الكبار وعليك
 بالماملة سائر الدلائل فاجمع الخالف الذي سب الى حوا وصدور الكبار عنهم بعد البتة
 فحوا من الصغار بعد ايضا بقتل الانبياء وتعليق في القرآن او الاحاديث او الاماير
 العتمة في يوم صدور الذنب عنهم في زمان البتة والجواب عن تلك العتمة انما لان
 بقتلهم لا بالاحاد وحدها لان شبه الخطاء الى الرواية اسون من شبه المعاصي الى الانبياء
 واما نيتهم انما فادام لم يحل فحمله عليه ونقصه عن ظاهره لدلائل العتمة واما لم يذنب عنه
 بحسب حمله على ان كان قبل البتة او كان قبل ترك الاول ومن صغار صدرت عنهم سهوا
 ولا ينعنه اي لا يسيح كود من قبل ترك الاول والصغار النادرة سهوا نسيه ذنبا في قول ٩
 ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعراف يكون ظاهرا لهم كان قصدا
 عليه اللام يعني ان هذه الامور المثلثة لا يبان في المخلصين الا من اذنبوا ذلك المذكورين
 التسمية والاستغفار والاعراف لعقبة عنهم او عند سماع الاية ان حسان الابار يسيح للترتيب
 فذلك سمي ترك الاول منهم وكذا الركن باللعنة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويغفون بكونه
 ظاهرا وان اي اولان قصدا به تصفا من انفسهم فذكرها بها اذ كتبت ذنبا كذا في الاعراف
 والاعراف في سبيل الابتهاال والنزع كي ينعو عبادها ومن حوا الصغار عدا فلهذا في
 في الجواب ان زدا له وجه لفرس وان يتوكل جاز ان يكون الصغار عنهم صغيرة عدا الكبيرة

ن
 و غيره

٢ الانبياء ابداء مقام المحققين

ما احلناه من استدلال الخالف بالمتنوع وجوابنا عنه تفصيلا فانه اي من ذلك المجلد قصه آدم عليه السلام وتبينوا اي كلاما يلاءم افواههم التمسك بها من سر او وجه الاول قوله ثم وعصى آدم جحولا بقوله فتوى فان العصيان من الكبار برهنا على قوله ثم ومن بعض الهدى ورسوله فان في ما رجعنا والموافاة نوكد ذلك لانها اتباع الشيطان بقوله الا من التمسك من الناصرين الثاني قوله ثم فتاب عليه ولا تكون التوبة للاعنى الذنب لانها المذموم عن المعصية والعروة على ترك العود اليها الثالث في العن اكل الشجرة وادخل الشيطان عن ذنب الرابع قوله فكلوا من الطامنين جعلها الله من الطامنين على قدر الخطر منها والظلم ذنب الخامس قوله لم يحكمه عنها رنا طامنا انفسا وان لم نغفر لنا وترجنا لسكون من الحاسر والظلم ذنب كما مر اتنا والحرمان لولا المغفرة دليل كونه السالك قوله ثم فاذلها الشيطان عنها فافرحها ما كانا فافرح واسحقاق الافراح بسبب لال الشيطان يدل على كون الصار عنها كيرة فلما في الجواب كيف يدعي انه في الجنة ولا اثم له هناك كان نبيا مبعوثا بالنبيل الاحكام وسئل كان الاجابة بالتوبة الابعة تلك القصص كما يدل عليه قوله ثم فتوى ثم اجابه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخر والمهلة فبذرة العقصة كانت قبل التوبة وسئل الوقفة اي الطعن في الانبياء فسل هذا التمسك الظاهر وقفة الالتمس والحره في الضلاله ولجل المعطوف في الفتاوى وقد تمسك في ذنبه اي ذنب آدم بقوله ثم هو الذي حلتكم من نفس واحدة من آدم وجعل منها زوجا يعني حواء بسكن اليها فلما منيها حملت خلا خنتا الآية فان الضمير في قوله جعلها سر كرا راجع اليها اذ لم يستدم ما يصلح لذلك سواها والضمير في قوله فحماة فقد صد عنه الاشراك وقصة ان حواء لما اكلت اي حواء وقد فعلها جارا يا اليه في غير صورة وقال لما فعلت بملكك يمينه فالت ما ادرى فلما اذداد فعلمها راجع اليها وقال كيف تجد نفسك خائفا اخاف ما حوتني به فان لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله ان يجده انما خشي ومن ادم التمسك فالت نعم ثم انها حكمت باجر منها لادم فجعلها يدعون الله ليس ايمنا صاغا ان ولد اسوا يكتون من الالكيرين فلما ولدت سواها انما ليس فقال سميت باسمي فالت ما امك قال عبد المارث وكان المارث قصه بعد المارث ورضي ادم بذلك الجواب ان اكر المنسرين على ان الخطاب في حلتكم من نفس واحدة لا بني ادم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجا اي جعلها عرسه قرينة من جنسها لانهم منه وانشأهما بالله تسميتهما ابناهما بعد خفاف وعبد العزيز عبد المارث وعبد قصي والضمير في سر كون الامور لا اعتبارها وعلى هذا فليس الضمير في جعلها لادم وحواء وان صحت لادم وزوجته فابن الابل على الشراك في الاوصية ولعلنا اي الشراك المذكور في الآية سوا الميل المطاعة الشيطان في الفعل وذلك المنع على الوسوسة غير اخلت الاحار فلما يكون معصية وذنبنا ولعله كان قبل التوبة فان قلت حذر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى انهم بالله انها اطاعا ابليس في سيرة لولما

ووسوسة مع الرجوع عن الله
انه صبحي بلا مفا ومع
لليشطان صم

بعد المارث كما مر في العقصة وليس ذلك كقرايل في تبا يجوز صدوره قبل التوبة وقد قال معنى جعلها لادم جعلها لادم على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في سر كون ومنه اي من ذلك المجلد قصه بوسم عليه السلام واطهر ما يوجب الذنب من قصته امر ان الاول قوله ثم حتى الكواكب يندارن فان ذلك عن اعتقاد كان سر كواكب لا كان كذا والجواب ان يقال لا يحق انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وطيبته ومن التوبة اذ لا يصفو بنية الابعده تمام النظر فلا اسكال اذ قد تخبرنا رانه لم يصعبه فيكون كذا صادرا قبل البعثة وذلك ان شوالنا ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشاد النصائفة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب كانت اربابا كما يزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا أولا ومواليا ثانيا والثاني من القولين رب ربي كسفي على المعنى والسك في قدرة الله على اجباا الموتى كفو والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن سبب في الاحياء والقدرة عليه بل في الالام تخرج بانه طلبة لان في عين البعثة من الطمانينة ما ليس في علم العقين فان للوهم باجدا الوساوس والدعاغ سلطانا على القلب عند علم السعير ومن عن السعير قد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفضلة قوى من ارسخ من المعونة الاجالية المفضية الى التردد عن الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه بدار وقد قال ابن عباس كان الله وعبده ان يبعث نبيا يحيى بربانية الموتى وذلك علامة ان الله قد اخذ خليفا فاراد ابراهيم ان يعلم امره وكلف العمل الالة على امر والسك في قدرته كذا وانتم لا تقولون به فاما وجوبكم فهو جوابنا واما تمسك من قصه ابراهيم قوله بل فعله كبره من فانه كذب فلما سوس قبل الالاشاد الى السبب فان حاطه على الكسر زيادة فطعنتم لذلك الكبر ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وكبره بانه كبرتم كذب فلما ان النظر في النجوم يستدل به على توحيد الله وكما في قدرته من اعظم الطاعات واما تلك الحكم بالسقم على النظر فلعل الله اجره بانه اذ اطلع النبي العلاء في فانه يمرض منه قصه موسى عليه السلام والتمسك بها من جوه الاول قوله فوكره موسى فقصي عليه ولم يكن قبله ذلك القبطي حي اي لم يكن حيا ولا على سبيل المطالب بل كان قبل عده وان لقوله هذا من على الشيطان وقوله ربي ان طمئت نفسي فقله فقلنا اذن واما من الصائين الجواب انه كان قبل التوبة وايضا ان يكون قبله خطا وما صدر عنه من قوله المحولة على التواضع وصفهم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السج لتولوا القوا انهم لم يكونوا واطهاره حرام فيكون اذنه انما حرام الجواب ان اي اظهار السج لم يكن حراما فانه ما يختلف فيه الشرايع بحسب الاوقات ولعلم موسى انهم لم يكونوا

قصه ابراهيم

لوم

النبوة

قصه موسى

وكز لحيث ذم

سواء اذن لم او لم لا بل انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه ظهري لا سيما اذا اراد
اظهار حجة في عصاه ولفظنا لا اكلوه ولا تلبسوا ذلك الاظهار في ذلك المعام لا بذلك الاذن
فكان واجبا لكم مقدمة للواجب اذا ادعوا انتم ملقون ان كنتم تحسنون فانا نؤاخذكم
من قبله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والناس الا لواح واخذوا اسلحتهم بحرا الى
كان نبيا فان كان له ذنب استحق به العذاب من موسى هذا هو المخط والافاد واوله انما كان
دنب صدر عن جوب الطيب لم يكن ذلك الجور على سبيل الايذاء بل كان يدينه الى نفسه ليخفف من حقيقته
لئلا في ذلك الواقعة خاف صارون ان يعبدوا اسرا من حلاله اي يعبدوا الله بغيره وذلك
لنوطنتهم لموسى حتى انه لما مات صارون في عبيتهم قالوا ان موسى قتل وقد اجيب ايضا بان موسى
لما اراد ان يخرج صارون واضطرب لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قومه كما يفعل الواحد اذا
اصلاح عصبان او لسكن عصبان بان موسى لما غلب عليه الغم واستيلاء العسكر اخذ براس خيله
على طرفة الانداء بل كما يفعل الانسان ينفض من عضه وشقته وقبضه على حية الا انه نزل انا
منه نفسه لانه كان يشركه فيما ساء من خيرا وشرا قال لا اهل لا تخف بعد هذه الاويلات وفروجا
عن مذاق العقل الرابع قوله اي قول موسى الخضر لعذبت شيئا امر او ساء شيئا وكذا يفعل في كل
فكر امكن كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذا كان الا ان كان موسى كاذبا
اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها
بانها شئ منكرا وادعيا فان من رأى شيئا جديدا فانه قد يقول هذا شئ منكرا وفعل الخضر لما كان باهرا
لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود وموسى انهم في امرأة او راي قصده قلبه بارساله الى الحرب
بعد لغري ومنه القصة على الوجه الذي اشتهر به فخلت اي مغتراة للشهوة اذ لا يلحق اذ حال الدم
الشيخ في اثناء اللداح العظيم يعني ان الدم مدح داود قبل قصة النجى باوصاف كماله منها انه
ذو اليد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للوك الكفار ولم تحسوا
بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها
من لم يملك منع نفسه عن العمل الى الجور والقتل ومنها انه ادرك في رجاء الى ذكر الله فكيف تصور
منه ان يكون موافقا على القصد الى اعظم الكبار ومنها انه سمع له الجبال تسبح معه بالمشي والاشراق
وسخره الطير مشورة كل اواب افرى له سحر هذه الاشياء ليتخذها دسائيل الى القتل والارهاق
انه دون الحكم اجراءه على ما يستلزمه اجبا الشياطين من فرجة اشاعة في الروح والمكسوة ودم
بعد قصة النجى بانه جعله خليفة في الارض من اهل الدواعي واذ كان الامر كذلك لم يصح ان
يحمل هذه القصة على انها اشادة الى القصة المشهورة في حق داود بل سود قوم قومه للايقاع به فلما

2 الاعراض وطه
ما لا تردى

2
الابرار

الكلف

قصة داود
مختلعة

لاص

ابصاره

او قمع العدو

وفصل الخطاب والى الامام
جامع لكل ما ينبغي ان
وعلا فكيف انصف
بالكلمة مع امرائه عاصم

داود مستقيما اخرج احدكم المصونة المذكورة في القرآن وزعم انهم انما قصدوا لاجلها
لا لشوقهم من قبل النفس وسرقة المال ونسب الكذب الى المصنوع او الى من ينسب الى الملائكة وعلى هذا
فمضى قوله انما قتيلاه اي جثته جثته اذ اثار الطين للمصنوع مع قدرته عليهم من اجل علمهم
بالمصونة او لا فلما لم يباينهم كان غاية في الحكم والاستغفار ولا يجب ان يكون الذنب منه بل طار
ان يكون طلبا لعفوا الله عنهم لان يعفوا الله عن الجرم والشفقة فتعذرنا له ان غفرنا له
عزته وبركه شاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المنسودون ورح لا يخاف الى سنة
الكذب الى الملائكة وحمله الفجاج النشوان خلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام
الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطله على الوجه الذي روينا
اعمل الحسن وقصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله ان
عرض عليه بالعشي اي بعد الزوال الصادقات الجياد والاله فان ظاهره يدل على ان استغفاله
شكك الصادقات الهامة عن ذكر الله حتى وي انه فاته عنه صلوة العصر الجواب لانه لا بد من
الصلوة مع انه اذا كان قوتها بالنسبة لم يكن ذنبا وقوله اجنب جازم في الحاشية ان
قد يجب شيئا او لكن لا يجب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة وقوله عن كرمي اي سبيته كما يقال شاة عن
التمه اي لاجلها فالمعنى ان ذلك ليل الشديدا انما حصل بسبب كرمه اي امره لا بالتمه
وطلب الدنيا وذلك لان رباط الجسد في دنهم كان بامرهم كافي دنيا اذ هو مندور اليه قوله
طفق مسحا معناه يفتح روضها واعا هذا اكراما لها واظهار الشدة شفقة عليها لكون
من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين وحملهم على قطعها كما ذم عليه طائفة حسب ما رواه
المعنى انه عليها اللام جعل مسحا سيف بسوقتها واعا هذا اي يقطعها اما عضا عليها سبب
ما جرى عليه من اجلها وانما للتصديق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كافي قوله
اي سحر ابرو سكر وارجله نعم لو قيل مسحا سيف براسه لربما فهم ضرب العنق واما اذالم
يذكر السيف لم يسم القطع البتة ورجوع صميم توارث الى الشمس بعد المحلين يريد ان ذلك
الصنم يحل ان يعود الى الشمس اذ قد جردت له تعالى ما هو العشي وان يعود الى الصادقات
وهذا اولى لانها مذكورة صراحة في الشمس ايضا في اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى
ح انه امر ما بعد انما حتى توارثت الحجاب اي غاب عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه افقد
يضيها الكمال التمسك بقوله ولقد قضا سليمان وقصة سليمان خبره ملك يحسن في حركته
فخرج اليه بالروح وقوله ولقد قضا سليمان وقصة سليمان خبره ملك يحسن في حركته

علم

قصه سليمان

ن

فاد اصبه واحد ان
يجبه م

نها

يسمح

الحملين

فان

ار لا يمكن

قال عليه السلام
انما خلقوا من نور
الجنة الى يوم
القيامة لا يولد
من العود

ان رسولہ
کو نام مسعود بن اسماعیل کنن
خدا و واقعہ الکریم
القاضی عالم

۱۳۴۸ھ
۱۲۵۰ھ
۱۲۵۱ھ
۱۲۵۲ھ
۱۲۵۳ھ
۱۲۵۴ھ
۱۲۵۵ھ
۱۲۵۶ھ
۱۲۵۷ھ
۱۲۵۸ھ
۱۲۵۹ھ
۱۲۶۰ھ
۱۲۶۱ھ
۱۲۶۲ھ
۱۲۶۳ھ
۱۲۶۴ھ
۱۲۶۵ھ
۱۲۶۶ھ
۱۲۶۷ھ
۱۲۶۸ھ
۱۲۶۹ھ
۱۲۷۰ھ
۱۲۷۱ھ
۱۲۷۲ھ
۱۲۷۳ھ
۱۲۷۴ھ
۱۲۷۵ھ
۱۲۷۶ھ
۱۲۷۷ھ
۱۲۷۸ھ
۱۲۷۹ھ
۱۲۸۰ھ
۱۲۸۱ھ
۱۲۸۲ھ
۱۲۸۳ھ
۱۲۸۴ھ
۱۲۸۵ھ
۱۲۸۶ھ
۱۲۸۷ھ
۱۲۸۸ھ
۱۲۸۹ھ
۱۲۹۰ھ
۱۲۹۱ھ
۱۲۹۲ھ
۱۲۹۳ھ
۱۲۹۴ھ
۱۲۹۵ھ
۱۲۹۶ھ
۱۲۹۷ھ
۱۲۹۸ھ
۱۲۹۹ھ
۱۳۰۰ھ
۱۳۰۱ھ
۱۳۰۲ھ
۱۳۰۳ھ
۱۳۰۴ھ
۱۳۰۵ھ
۱۳۰۶ھ
۱۳۰۷ھ
۱۳۰۸ھ
۱۳۰۹ھ
۱۳۱۰ھ
۱۳۱۱ھ
۱۳۱۲ھ
۱۳۱۳ھ
۱۳۱۴ھ
۱۳۱۵ھ
۱۳۱۶ھ
۱۳۱۷ھ
۱۳۱۸ھ
۱۳۱۹ھ
۱۳۲۰ھ
۱۳۲۱ھ
۱۳۲۲ھ
۱۳۲۳ھ
۱۳۲۴ھ
۱۳۲۵ھ
۱۳۲۶ھ
۱۳۲۷ھ
۱۳۲۸ھ
۱۳۲۹ھ
۱۳۳۰ھ
۱۳۳۱ھ
۱۳۳۲ھ
۱۳۳۳ھ
۱۳۳۴ھ
۱۳۳۵ھ
۱۳۳۶ھ
۱۳۳۷ھ
۱۳۳۸ھ
۱۳۳۹ھ
۱۳۴۰ھ
۱۳۴۱ھ
۱۳۴۲ھ
۱۳۴۳ھ
۱۳۴۴ھ
۱۳۴۵ھ
۱۳۴۶ھ
۱۳۴۷ھ
۱۳۴۸ھ
۱۳۴۹ھ
۱۳۵۰ھ
۱۳۵۱ھ
۱۳۵۲ھ
۱۳۵۳ھ
۱۳۵۴ھ
۱۳۵۵ھ
۱۳۵۶ھ
۱۳۵۷ھ
۱۳۵۸ھ
۱۳۵۹ھ
۱۳۶۰ھ
۱۳۶۱ھ
۱۳۶۲ھ
۱۳۶۳ھ
۱۳۶۴ھ
۱۳۶۵ھ
۱۳۶۶ھ
۱۳۶۷ھ
۱۳۶۸ھ
۱۳۶۹ھ
۱۳۷۰ھ
۱۳۷۱ھ
۱۳۷۲ھ
۱۳۷۳ھ
۱۳۷۴ھ
۱۳۷۵ھ
۱۳۷۶ھ
۱۳۷۷ھ
۱۳۷۸ھ
۱۳۷۹ھ
۱۳۸۰ھ
۱۳۸۱ھ
۱۳۸۲ھ
۱۳۸۳ھ
۱۳۸۴ھ
۱۳۸۵ھ
۱۳۸۶ھ
۱۳۸۷ھ
۱۳۸۸ھ
۱۳۸۹ھ
۱۳۹۰ھ
۱۳۹۱ھ
۱۳۹۲ھ
۱۳۹۳ھ
۱۳۹۴ھ
۱۳۹۵ھ
۱۳۹۶ھ
۱۳۹۷ھ
۱۳۹۸ھ
۱۳۹۹ھ
۱۴۰۰ھ
۱۴۰۱ھ
۱۴۰۲ھ
۱۴۰۳ھ
۱۴۰۴ھ
۱۴۰۵ھ
۱۴۰۶ھ
۱۴۰۷ھ
۱۴۰۸ھ
۱۴۰۹ھ
۱۴۱۰ھ
۱۴۱۱ھ
۱۴۱۲ھ
۱۴۱۳ھ
۱۴۱۴ھ
۱۴۱۵ھ
۱۴۱۶ھ
۱۴۱۷ھ
۱۴۱۸ھ
۱۴۱۹ھ
۱۴۲۰ھ
۱۴۲۱ھ
۱۴۲۲ھ
۱۴۲۳ھ
۱۴۲۴ھ
۱۴۲۵ھ
۱۴۲۶ھ
۱۴۲۷ھ
۱۴۲۸ھ
۱۴۲۹ھ
۱۴۳۰ھ
۱۴۳۱ھ
۱۴۳۲ھ
۱۴۳۳ھ
۱۴۳۴ھ
۱۴۳۵ھ
۱۴۳۶ھ
۱۴۳۷ھ
۱۴۳۸ھ
۱۴۳۹ھ
۱۴۴۰ھ
۱۴۴۱ھ
۱۴۴۲ھ
۱۴۴۳ھ
۱۴۴۴ھ
۱۴۴۵ھ
۱۴۴۶ھ
۱۴۴۷ھ
۱۴۴۸ھ
۱۴۴۹ھ
۱۴۵۰ھ
۱۴۵۱ھ
۱۴۵۲ھ
۱۴۵۳ھ
۱۴۵۴ھ
۱۴۵۵ھ
۱۴۵۶ھ
۱۴۵۷ھ
۱۴۵۸ھ
۱۴۵۹ھ
۱۴۶۰ھ
۱۴۶۱ھ
۱۴۶۲ھ
۱۴۶۳ھ
۱۴۶۴ھ
۱۴۶۵ھ
۱۴۶۶ھ
۱۴۶۷ھ
۱۴۶۸ھ
۱۴۶۹ھ
۱۴۷۰ھ
۱۴۷۱ھ
۱۴۷۲ھ
۱۴۷۳ھ
۱۴۷۴ھ
۱۴۷۵ھ
۱۴۷۶ھ
۱۴۷۷ھ
۱۴۷۸ھ
۱۴۷۹ھ
۱۴۸۰ھ
۱۴۸۱ھ
۱۴۸۲ھ
۱۴۸۳ھ
۱۴۸۴ھ
۱۴۸۵ھ
۱۴۸۶ھ
۱۴۸۷ھ
۱۴۸۸ھ
۱۴۸۹ھ
۱۴۹۰ھ
۱۴۹۱ھ
۱۴۹۲ھ
۱۴۹۳ھ
۱۴۹۴ھ
۱۴۹۵ھ
۱۴۹۶ھ
۱۴۹۷ھ
۱۴۹۸ھ
۱۴۹۹ھ
۱۵۰۰ھ
۱۵۰۱ھ
۱۵۰۲ھ
۱۵۰۳ھ
۱۵۰۴ھ
۱۵۰۵ھ
۱۵۰۶ھ
۱۵۰۷ھ
۱۵۰۸ھ
۱۵۰۹ھ
۱۵۱۰ھ
۱۵۱۱ھ
۱۵۱۲ھ
۱۵۱۳ھ
۱۵۱۴ھ
۱۵۱۵ھ
۱۵۱۶ھ
۱۵۱۷ھ
۱۵۱۸ھ
۱۵۱۹ھ
۱۵۲۰ھ
۱۵۲۱ھ
۱۵۲۲ھ
۱۵۲۳ھ
۱۵۲۴ھ
۱۵۲۵ھ
۱۵۲۶ھ
۱۵۲۷ھ
۱۵۲۸ھ
۱۵۲۹ھ
۱۵۳۰ھ
۱۵۳۱ھ
۱۵۳۲ھ
۱۵۳۳ھ
۱۵۳۴ھ
۱۵۳۵ھ
۱۵۳۶ھ
۱۵۳۷ھ
۱۵۳۸ھ
۱۵۳۹ھ
۱۵۴۰ھ
۱۵۴۱ھ
۱۵۴۲ھ
۱۵۴۳ھ
۱۵۴۴ھ
۱۵۴۵ھ
۱۵۴۶ھ
۱۵۴۷ھ
۱۵۴۸ھ
۱۵۴۹ھ
۱۵۵۰ھ
۱۵۵۱ھ
۱۵۵۲ھ
۱۵۵۳ھ
۱۵۵۴ھ
۱۵۵۵ھ
۱۵۵۶ھ
۱۵۵۷ھ
۱۵۵۸ھ
۱۵۵۹ھ
۱۵۶۰ھ
۱۵۶۱ھ
۱۵۶۲ھ
۱۵۶۳ھ
۱۵۶۴ھ
۱۵۶۵ھ
۱۵۶۶ھ
۱۵۶۷ھ
۱۵۶۸ھ
۱۵۶۹ھ
۱۵۷۰ھ
۱۵۷۱ھ
۱۵۷۲ھ
۱۵۷۳ھ
۱۵۷۴ھ
۱۵۷۵ھ
۱۵۷۶ھ
۱۵۷۷ھ
۱۵۷۸ھ
۱۵۷۹ھ
۱۵۸۰ھ
۱۵۸۱ھ
۱۵۸۲ھ
۱۵۸۳ھ
۱۵۸۴ھ
۱۵۸۵ھ
۱۵۸۶ھ
۱۵۸۷ھ
۱۵۸۸ھ
۱۵۸۹ھ
۱۵۹۰ھ
۱۵۹۱ھ
۱۵۹۲ھ
۱۵۹۳ھ
۱۵۹۴ھ
۱۵۹۵ھ
۱۵۹۶ھ
۱۵۹۷ھ
۱۵۹۸ھ
۱۵۹۹ھ
۱۶۰۰ھ
۱۶۰۱ھ
۱۶۰۲ھ
۱۶۰۳ھ
۱۶۰۴ھ
۱۶۰۵ھ
۱۶۰۶ھ
۱۶۰۷ھ
۱۶۰۸ھ
۱۶۰۹ھ
۱۶۱۰ھ
۱۶۱۱ھ
۱۶۱۲ھ
۱۶۱۳ھ
۱۶۱۴ھ
۱۶۱۵ھ
۱۶۱۶ھ
۱۶۱۷ھ

الحفظ

وقتوں پر

تسوية

قوله فان من المقوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه واللعن ليعقوب لاجل ما تقدم من ذنب
احسن وما تحكم منه واستغفر لذنبك انك وبات الله على امة النبي عليهم واياته
ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اي الى ما اركبوه من الذنوب لئلا
اليك كالتوابع اي انهم اي ان فلان كذا وكذا صنفه فان ذلك مما ياتي في المصادر المتقدمة
والذنب ليس بها والاكتمار باذن يعلق في اضافة الذنب اليه مما لا ينفك دونه عليهم السلام
قوله عيسى بن علي ان جاءه الامم الجواب انه ترك الاول مما يلي علمه العظيم وحمله ما تيسر عليه
الناقص قوله ولا تظن الذين يدعون ربهم بالغزوات والعشي الجواب المنسب لا يدل على الوقوع
بالاحتمال ان يراد به البتة والاستمرار في الزمان لا في العلم كما كان عليه في الماضي العاشر ايها
النبي ان الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب من فرض فقد ثبت الاستمرار مع ال
الامر والنهي في قرى ارباب العصمة كما ستعرف طاب له لان على صدور الذنب الحاد في غير كين
اشركت ليجنن عليك الجواب الشرطية لا يقتضي معنى الطرفين كما في قوله ان كان زيدا كان
جمادا او المراد الشك في دعوى التمسك الى الناس بل الى ما سوى الله فكون من قبل كل الادب
او المراد بالخطاب غيره على سبيل التقرض بوبده انه قال ان عباس بن علي بن علي بن علي
اعني باسمي ما جازة الى عشرة وان كنت في شك مما زعمنا اليك فاسال الذين يتروا الكتاب
من قبلك ليعتجوا كل الحق من بك فلا يكون من الطرفين الجواب شرطية فلم يوضع عليه اللام
بالسبيل فرض بك كما يرضى الحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب ازيادة قوة وطا
او لمعرفة كينية بنوة ساير الانبياء فيعرف انه اول من اوتى الانبياء السابعة وانت جبرائيل
ثابت العاديين يترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير السبيل
قال المصنف واعلم انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسد نسيان الانبياء وسهونهم في صدور
عنهم وتهمهم الصغار لا فاطم منه تفان كما به عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان ذلك المتأخر في
محل الزاج واسم عصمتهم عن الكفيرة سئلوا الصغيرة عند البيت بالقوة او انما
اذ قد اجاب عن ادلة المشيكلين سابق قيام الاحتمال المتصل اذ لو فرض تعييفه وسوا الصدور عنهم
لم يلزم منه لذة بلا شبهة وظهور الحق على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور
وعلى هذا يجب ان تشرح ذلك الى بقية الاحكام ولا يجزأ على الانبياء باطلا في اللسان
المقصود السادس في حقيقة العصمة آخر ما هنا عن النقص في وجود ما لا
المالية الحقيقية تتوقف على الهلية وهي عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الانبياء كلها الى
الفاعل المبدأ ابتداء ان لا خلق الله منهم ذبا وهي عند الحكماء على ما ذهبوا اليه من القول بال

تاف

عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب

والتجربة في الربوع

حقیقۃ العبد

والاعتبار استقراء القوابل بملكه منع الفجر وحصل هذه الصفة المتشابهة ابتداء
 بالعلم بمالك المعاصي شاف المطاعات فانه الزاخر عن المعصية والاداعي الزاخرة
 الطاعة وبذلك وترسخ هذه الصفة فيهم بقباع الوحي اليهم بالاول والامر الداعي اليه باليقين
 والقوامي الزاخرة مما لا ينبغي الاعتراض على ما بعد رغبته من الصواب وهو الاخذ
 عند من يجوز تقديمه ومن ترك الاول والافضل فان الصفات المتشابهة يكون في اتزان
 حصولها احوال اي غير راسخ في تصوراتها اي راسخ في علمها بالتدريج وقال قوم كصحة
 كون خاصية في نفس الشخص وفي بطنه فتشبع بيسها صدور الذنب عنه وبكده اي هذا
 القول انه لو كان صدور الذنب كذلك لكان ممثلا لما يحق المدح بذلك لى برك الذنب اذ
 لا مدح ولا ثواب برك ما هو مستغنى عنه لانه ليس مقدرا اذ اخل بالحق والاختار وايضا لا اجماع
 منعقد على انه اي الاشياء مكلفون بترك الذنوب فبابون به ولو كان الذنب مستغنى عنهم
 لما كان الامر كذلك اذ لا يكلف بترك المستغنى ولا ثواب عليه لما عرفت انما وايضا فنقول
 قل انما ما به حكمه يوحى الى بدل على عالمهم لساير الناس فصار حرج الى البشارة والاحياء
 بالوحي لا غير فلا يمنع صدور الذنب عنهم كما عن ساير البشر **فصل في السابغ**
 عصمة الملايكه وقد اختلف فيها فقلنا في وجهان الاول احكى الله عنهم من قولهم جعل فيها
 من يشد فيها ويسكن الدماء ونحن سمع محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن جواد المعصية في
 اربعة اذنية غيبة لمن جعل الله خلقه بذكر مثالبه وفيه ايضا النعم والبر والتقوى كرمها فيها
 وفيه ايضا انهم قالوا ما لوله من شبهة السفك والافساد واما بطر اذ لا يلقى حكمه الله مع
 ارادة اغراض بني ادم ان يطالب عدائهم على عيوبهم واتباع الطعن في خلقه غير جاز لمؤكده
 ولا انتقام ليس كذلك وفيه ايضا انكار على الله فيما يعلم ومومن عظم المعاصي الوجه الثاني
 ان ليس على ترك الشجيرة حتى صار مطروحا مطروحا ومومن الملايكه بديل استنابة اجسامهم في قوله
 الملايكه كلهم اجمعون الا ابيس بديل اي قوله **فصل في الملايكه** سجدة وادبها ولا والامتنان
 الذم ولما قيل ما جعل الله الا ابيس سجدة اذ امر بترك الجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم جعل فيها
 استناد عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والقيس في اظهار خالدها
 وذلك انما يتصور لمن لا يعلم ولا يحسن الاشياء ما ظهر فيها وباطن فلا غيبة هناك ولو كان
 الركية اظهارا من النفس كما يتصور بالهيئة الى اشياء ولا يرحم بالطن وقد علموا ذلك علم
 الله اذ قد يكون فيه حكم لا يعرفها او يعرفه كترادفهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني
 ان ابيس كان من الجن لقوله لم كان من الجن فتشوق عن امره وجه الاستنابة وسأوله الامر للعلمية
 اي للعلم

شال
 عيون
 كصحة
 الملكة
 الراك
 قبول
 الحق
 اللو

والمركة قد نهر
 عنها لقوله
 ولا يكونوا
 اسكن
 علم
 والفتنة ذنب لقوله
 ولا يفتن فخصم بغيرها

الوجه الثاني
 زاده

مستبين

لنفسه كغيره على التبدل في اطلاق الاسم كما عرفت في موضعه ولون طائفة من الملايكه مستبينين
 بالجن على ما قيل فلا يكون ح كونه من الجن فاما كونه من الملايكه خلاف الطائفة لان المتأخرين
 لفظ الجن ما لا يدل على كونهم من الملايكه مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في موضع التعليل لا سلبا
 وخصيصة كما تبادر من علم الآية يا باه اي بالكون من الملايكه لان طبيقة الملك لا يقتضي المعصية
 او بالكون من الجن اسم الطائفة من الملايكه والفتن الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله
 الله ما امرهم ولا يفعلون ما يومرون وقوله سبحون الليل والنهار ولا تعجزون اذ يعلم منهم
 انهم لا يعصون والاحصاء القصور في التسبح وقوله يحافون ربهم من خوفهم ان فلا يعصون
 ولا يفعلون ما يومرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الايات فانها توجبها اعيانها
 وازمانها وما يصح في شئ من جميعهم سواء عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا فاطم قهر اي
 في هذا المبحث لا نقيا ولا ابتائا بل اذلة طرفة نظره وان الطعن لا يقع في صفة من الملايكه
 التي يطلب فيها العلم واليقين عن الوحي **فصل في الملايكه** السابعة في تفصيل الا
 على الملايكه لانه من افضل من الملايكه السابعة لانه من الملايكه العلية
 السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعلية الشيعه واكثر اهل الملل والفلسفة
 وابو عبد الله الحلي في العاجي ابو بكر في الملايكه افضل وعلية السلف اجمع اصحابنا
 بوجه اربعة الاول قوله واذ قلنا للملايكه اسجدوا لادم فقد امروا بالسجود وامر الادم
 بالسجود للافضل هو السابق اليهم وعلمه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدعة
 واخذام الافضل المنقول عما لا يشبه العقول فاذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء
 كذلك اذ لا يابل الفضل الا بالاسجود يقع على انحاء مختلفة فمن سجود فطرفة اذ يجوز ان يكون
 سجودهم لله وادم كان كائنه لم وعلى بعد كونه لادم جاز عنهم في السجود كونه فاما قيام
 السلام ان عرفنا فلا يكون غاية من التواضع والخدمه لان هذه العصمة عرفة يجوز اخلا
 بخلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم بتميز المطيع منهم عن العاصي
 فلا يدل على تفصيل عليهم من شئ من هذه الاحتمالات لا ما تقول قوله اذ انك هذا الذي
 على واما اخره وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم بتميز المطيع منهم عن العاصي
 على تفصيل خلقهم من بار وخلقهم من طين بديل على انه اسجد لله ونصل وارتضى ساير الصحابة
 اذ لم يتقدم هناك ما يعرف اليه الحكم سوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلما ادم الاساءة
 الى قوله فالراي انهم لا يعلمون الا ما علمنا فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلم
 والعالم افضل من غيره لان الآية سبقت لذلك لقوله قل هل يستوي الذي يعلم ولا يعلمون

في تفصيل

منها

فلمعلم
 ان يكون م

لاش

العلم

وسمى الملايكه

الهيئة

الثالث ان للمفسر عوايق عن العبادة من منوثة وعقبة وحاجات الساعدا لا فائدة من الملكية
 شيء من ذلك لا سلك العباد مع هذه العوائق او حلق الاخلاص وابق يكون افضل له
 عليه السلام افضل الاعمال احمر ما اى استنها يكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع لانسان
 وكبت تركها من الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فمقتله حقا
 من الملكية وبطبيعة له خطا من الشهوة ثم ان من عليه طبيعة عقله هو بشر من البهائم لقوله ثم
 او لك لا نعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الالبه ومنه بعض طوطي مباس
 احد الناس على الاخر ان يكون من عقله طبيعة خيرا من الملكية اجمع الحشم على افضل الملكية
 بوجه عقلي وعلية ما العقلية فست الاول الملكية ارواح مجردة عن العلائق المادية وتوابعها
 فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كما انها كلها بالفعل في مبداء العطرة خلايا السليبات
 ان النفوس الناطقة الانسانية فانها ان ابتدأ فطرته خالية عن كل انما وانما يحصل لها منها ما يحصل
 بسبل التدريج والانسال من القوة الى الفعل والعام لكل من عمره الثاني الروحانيات متعلقة
 بالهيكل كل العلوية الشريفة الجبراة عن الفناء وهي الاطفال الكواكب المدبرة لما في عالمها هذا
 باقتضائها وادخالها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السليبية الكائنة الناصدة وبها
 النفوس كسيلة لاجساد الثالث الروحانيات جبراة عن الشهوة والفضيلة هما مبداء للشهوة
 والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات جبراة عن الشهوة والفضيلة لاجاب فيها عن كل الانوار الكونية
 فهي ابد مستمرة في مشا هذه المراتب والربانية والجسمانيات مركبة من المادة والقصور والماديات
 مانعة عن تلك المساعدة المستمرة الخامس الروحانيات فطرة على افعال نامة كالزلازل والسيح
 فان الزلازل يوجد ككائنات السحاب تفرق في زلزلتها والارصاد العلوية تحدث في فواتها
 وقد نطق بها الكتاب الكريم حيث قال والمسمات امر او قال والمدبرات امر الا انها تترك
 فتور لان قدرتهم على تقييد الاجسام وتقليد الاجرام وحركتها ليست من جنس القوى الرابع
 حتى بعض لها كمال النفوس خلايا السمايات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت
 في الاعمال الاول وما سيكون في الازمنة الالية وبالامور القانية فنان الحال وعلومهم كلية
 اذ لا حواس لهم يرسم فيها المثل ابحرته ففعله لانها مبادى في المراتب في عالم الكون الفناء ففعله
 ان حاصلة في البقاء ففعله لانها مجردة برية من النفوس اعلم من العليط والجسمانيات خلاصة
 والجواب على كل من هذه على التواعد الفلسفية التي لا يسلمها ولا يقول بها على ان الزاخر من الكمال
 في الافضلية بمعنى كثرة النواب فتدبر واما الوجوه العقلية فبعض الاول قوله ثم قل لا اقول لكم
 عند فريدين الله ولا اعلم النبى لا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع وفي التواضع

العبادات

في الاعراف
في الانوار

سما

سكنه بنى
في اسم الله

والترفع والارتفاع عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسى مرتبة فوق البشرى كالبهيمة
 والملك بل ادعى لها ما اثبت للبشر وهو النبوة والحواس السلام انه في معرض التواضع في المراتب
 ما حصل هذه الالبه وهو قوله والذين كذبوا باياتنا الله يمسهم العذاب بما كانوا يكفرون المراد
 قرش استعمله بالعذاب عليمه وكذبوا بالقرآن لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
 الغيب لا اقول لكم ان ملكا لا اله الا الله عز وجل العذاب من فرائض الله تعالى ولا يعلم الا الله
 يترنم العذاب منها ولا هو ملك فقدر على انزال العذاب عليهم كما يحل ان يزل طيبا ما يجد
 حاجة الموتى ومنى ما يقوم لوط فقدرت لاه على ان الملك اقدر واقرى فان حدثت
 التي هي كرامة النواب العال فقدرت فانها كما وكما عند هذه النجاة الا ان يكون ملكين او يهزمهم
 حرمها على الاكل من النجاة لما منعها عنه بان المقصود بالمنع حصول ربه الملكية ككلامها
 يحصل للماد كذا في فضلها فادعها عليه والجواب انها ايا الملكية احسن صورة واعظم
 واكمل ففهمنا ثنائها فقل ذلك وجعل الهيأة الكمال الحقيق والفضيلة المطلوبة الثالث قوله ثم
 لن يسلك المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملكية المقترون وهو صرح في فضيل الملكية على
 المسيح كما قال لا اقدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا نال ولا من هو دون في كبريائه
 لا يسلك الوزير عن خذ فلان ولا البطلان ولا يجوز ان يعكس الجواب ان العباد من استعملوا
 المسيح لما رادوا قادرا على احياء الموتى وكونه ملائكة فافرحوه عن لونه عبدا لله وادعوا له
 الارضية والملكية فوق فيها فافهمه دون على لا يتدبر عليه وكونهم ملائكة لا اثم فاذالم
 يستكفوا عن العبودية ولم يبر ذلك سبلا لا داعية الا لومية فالمسيح والى ذلك وليس كل من
 الافضلية التي نحن بصدد ما في معنى الرابع قوله ومن عنده لا يستكبر عن عبادته والمراد بكونهم
 عنده ليس بقرب المكان اذ لا مكان له بل قرب الشرف والرتبة وايضا ففهمنا على جعل عدم استكبارهم
 عبادة وليلا على هذا الوجه وهو انهم ادالم يستكبروا فافهموا ان لا يستكبروا وكبت ليل الفضيلة
 اذ مع التساوى والمفضولة لا الحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة بقوله في حق البشر في تقدير
 صدق عند ملكك مقدرة فطرح ان العندة يدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقوله
 الرسول حكاه عن الله اما عند الملك ففهمهم ولم من من يكون عند الله كما يستند الدوق السلام اما
 الاستدلال بعدم الاستكبار ففهمهم اقوى واقدر على الافعال لا يكونهم افضل الحسن ان الملكية
 سلمه الانبياء قال الله تعالى عليه شريف القوى وقال نزل به الروح الامين على مليك والمعلم افضل
 من المعلم الجواب انهم المعلمون والمعلم سوانه وانشاد التعليم اليهم من باب المجاز القليل ان
 الملكية دلت ان الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كما بينى الله الى الله ففهموا

شهام

كان من مراد الله في حواشي
ما هنا كما

م

ومن يكون الله عنده

اقول في سؤال
ووافاءة السلام
التي هي الانبياء عليهم
السلام

موجود بوجوده فيكون موجودا في زمانه فلا يكون الموجود الاول عينه
 فاما بعد عدمه والاولى بسببه لا معنى للحل لعدم مناسوي ان كان موجودا زمانا ثم زال
 عنه ذلك الوجود في زمان لغيره انقضى في زمان ثالث ومن يتدبر يتبين ان الحل محسب المحكية
 انما هو لان عدمه بل في زمان الوجود الواحد اذا اعتبرته عند الحل الى عدمه فجازا
 كنهه اعتبار المتغير في الوجود الواحد بحيث ياتي على ان دعوى الفروقة في حكم خالصة بغير
 من الاعتناء بغير مسموع واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون المعاد معاد بعينه
 اذا اعتد به عوارضة ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يبادى في وقت الاول
 وكل ما وقع في وقت الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انه معاد من حيث الخواص
 انما اللازم في إعادة الشيء بعينه عوارضة المستخضة والوقت ليس منها ضرورة ان
 زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الجارح في كل الامر المعبر
 وجوده في الخارج لا تفاوت في الفاعل في ذلك فلو كان الوقت من المستحضرات المعبر
 في وجوده خارجا لكان موافق لكل وقت بخصاله في سائر اقطارها واما حال ما فعل بالوقت
 ان الموجود مع قديم كونه في هذا الزمان بغير الموجود مع قديم كونه في هذا الزمان فامر
 ومعنى الشاير الذي يحكم في هذه الصورة انما هو محسب الزمن والاعتبار دون الخارج
 وكل ما وقع منذ البعث الى الان فيمنع احدهما من الآخر وكان ذلك المبدأ حقا على الفاعل
 بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المستحضرة فمالا ينسب له ان كان الامر
 ما وقع فلا يكون في الجواب لان عمره كان يباحك وانت ايضا عمر من كان يباحثني فبقي المبدأ
 وعاد الى الحق واعرف بغير المتغير في الواقع وبان الوقت ليس من المستحضرات وليس له
 ان الوقت داخل في العوارض المستحضرة وانه اي المعلوم معاد بوقت الاول فلم يلزم ان الواقع
 في وقت الاول يكون مطلقا مبتدأ فيلزم كونه مبتدأ في المعاد انما يكون كذلك ان لم
 يكن وقت ايضا معاد معه وبعبارة اخرى الواقع في وقت الاخرى انما يكون مبتدأ اذا لم
 يكن فينبغي حدوث اخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معاد لا مبتدأ انما لم يكن الاعادة
 وفرضنا اعادة بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانما بلا شبهة فلو فرضنا ايضا وجود
 المعاد مع لا يمتد المعاد عن المتناهي فيلزم الانشئة بدون الانشئة وبين تلك الامور
 وسوف وري البطلان الجواب مع عدم التماثل بين المعاد والمتناهي المذكورين بل
 تماثلان بالهوية اي بالعوارض المستحضرة مع الاتحاد في الماهية كما تميز مبتدأ عن معاد
 التماثل في الحقيقة فكل اثنين متماثلين متماثلان بالهوية سواء كانا مبتدئين او معادين او احدهما

يباحثك

ع

مبتدأ والآخر معاد او اي اختصاص لهذا الذي ذكره من الحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جاز
 في المبتدأ من ايضا فلو صح لزوم امتناع وجود المبتدأ بعينه كذا الدليل فان قيل المراد
 بالمثل المتماثل لا يمتد عن المعاد بوجه من الوجوه فلتا احكام وجوده بهذا المعنى ممنوع
 اذا لا تعد بلا تمايز على ان انقضاء المبتدأ اذا فرض له مثل ذلك ارد الثالث الحكم
 الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول مبتدأ في ليرة حال عدمه وانه اي التميز جاز
 لعدم لان التماثل في ليرة لا يمتد واما الشرطية فلان صح ذلك الحكم يستدعي انقضاء
 ذلك المعلوم حال عدمه بعينه العود اذ لو لم يتوقف بعينه العود لما امكن عود فلا يصح ذلك
 الحكم عليه وانقضاء بعينه العود يقتضي امتثاله والامم كمن ذلك المتناهي اولي من
 غيره والجواب على اصل المعبر وسكون المعدوم شيئا اي امرنا بما متعرا طامرا لان
 بطلان السالحي ممنوع وما ذكر في بياض مردود الجواب على اصل منع الشرطية لا مانع
 استدعاه اي استدعا ذلك الحكم وصحة التميز في الخارج فان صح العود صفة اعتبارية
 احكام الوجود بعد زواله فلا يكون الانقضاء بها مقتضا للمقتضا في الخارج بل التميز
 في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وسواء التميز الحاصل
 للمعدوم حال عدمه وانقضاء وانقضاء بعينه العود امر وسواء لا يقتضي له الجواب على
 كما التميز الحاصل في المحكمات التي لم يوجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فلتا
 ممنوع لان مثل هذا التميز حاصل للعدومات الفرق كما لم تنسج **المقتضى**
 في حشر الاجساد اجمع اصل الملل والشرائع عن لغيره على جواره ووقوعه وانكره
 اما الجواز فلان جميع الاجزاء على كانت عليه واعادة التماثل المخصوص فيها امر ممكن
 كما مر وذلك لان الاجزاء المستقرة المختلطة بغير ما قبله للجمع بلا ريب وان فرض انها معدومة
 جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التماثل فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم
 والله سبحانه عالم بملك الاجزاء وانها لا يبدن من الابدان قادر على جمعها واما اعتبارها
 لما يتبين من عموم علمه في جميع المعلومات وقدرة على جمع المحكمات وصحة القول من العاقل
 والفعل من الماعل فوجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلب واما
 الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بانه فاطمة اجتمع في مواضع لا يحصى معاد
 لا قبل الما قبل حتى صار معلوما بالفروقة كونه من الدين التوهم والباطل المستقيم فمن
 اداد او يلهي بالامور الراجعة الى التمسك بالباطل فخطئ فعد كما يربا بكار ما سوس من رويا
 ذلك الدين وكل اجرة الصادق فهو حق اجمع المكرون بوجهين الاول لو اكل

اي داسم قار

لا يصور له غير

حالة عدم

في وقت في الوقت

فيلزم

في وقت في الوقت

بکھج اہو ایہ فلا کیون معادا

بعمده
الغرض
ص

کورانی

التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منها فعلها والغير تنوع الرفع عطف على زوال بحري
 منه بحري التفسير وقوله كذلك خبر لما ان زوال التعريف والتاليف فروح للشئ عن صفاته
 المطلوبة منه فيكون ملاكاً ومثله يسمى فناء عرفاً فلا يسم الاستدلال بقوله انه كل من عليها فان
 على الاعداد ايضا اعلم ان الاقوال الممكنة في مثل المعاد لا يزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
 الجسماني فقط وسوق قول الفلاسفة الالهي والسادس ثبوتها معاً وسوق قول كثير من المعتزلة
 كالخليلي والغزالي والراغب ابو زيد الديوبسي مع من قدما المعزلة وجهود من ما فرى اللاحية
 وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحققة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطعم العاقل
 والمثاب والمعاينة البدن بحري منها بحري الاله والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا لا دواء
 حشر الخلائق خلق لكل واحد من الادواح بذناً يتعلق به ويتوقف فيه كما كان في الدنيا الرابع
 عدم ثبوت شئ منها وهذا قول القدر كما عن الفلاسفة الطبيعيين والاسم المتوقف في
 هذا الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يسن الى ان النفس هي المراح فعند
 الموت فيصحيل عاداتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية يمكن المعاج والمجمل فزاد في
 القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذنب العالمين بالمعاد الروحاني فقط بقوله
 المتفقد الثالث في حكمه مذنب الحكاء المكسرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني
 الذي عندهم عبادة عن فساد النفس عن بدنها وايضا لها بال العالم العقلي الذي هو عالم المجرى
 وسعادتها وشقاوتها بنفسها لها النفسانية وهذا يلحقها بال نفس الناطقة لا يصلح ان ياتي
 العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما من مباحث النفس حال كونها موجودة قبل ان ياتي
 الوجود بها وقوله اتي قابلية بالنسبة الى فناءها وفناءها وان حال الان حصول امر من مضافين
 لا يكون الا في محلين متباينين وهو بيان في البساطة والمختصة ان الوجود الفعل لا يكون الا
 في محليين مباينين مختصين بقابلية فناءه وقضائه لان الباقيل يجب ماؤه مع حصول المفعول ولا
 فناء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فحين وجود شئ بالفعل قابلية فناءه فناءه فلا يحمي
 في بسيط فلو اجتماع في النفس الناطقة كانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلاً للفناء ولا يغير
 المادة في الاجسام فان قيل هي مثل جدوئها معدومة بالفعل قابلية للوجود ولا يمكن اجتماعها
 بل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها فلما لان المصنف بقابلية وجودها مع المادة البدنية
 الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس كالحاق ما نحن فيه واذا لم يتصل
 الناطقة الفعالة كانت باقية بعد الفناء ايداً كما كان في عندنا وذلك لشؤنا بنفسها متصفاً
 لا مطيع لما في زواله ولا عالم شتيا لم قبل الفناء لانها لما كانت مستقلة بالمحسوسات منعته في

والثاني ثبوت المعاد الروحاني
او ثبوت النفس الناطقة

(Handwritten notes in Arabic script, likely from a manuscript or notebook.)

بعد المفاخر ثم انها اما
جهلة
اهلها وكما واما عالمه اما
الجاهل فقتلهم

مع كل شيء أي كل موجود بالكل الأوجه فلو كانت خلقه وجب حلال كلها لا ندر ارجح
 فيما حكم عليه بالمكان فلم يكن داما وموينا بالايه الاولى فمعنى انها ليست مخلوقة الا ان
 كذا الدار الجواب كلها دايما بدلا أي كلها في معنى جدي ببدله فان دوام اكل بعينه غير
 منقود لانه اذا اكل فقد قني وذلك أي دوام اكله على سبيل الدل لا ياتي بملكه او غير
 المراد بملك كل شيء انه لا يملك في حد ذاته لضعف الوجود الامكان في الحق بالمال المعدوم
 او نقول انها اي الجنة والنار بعد ما اننا بنفرض الافراد دون اعدادها ثم نحدد ان
 وذلك في ملكهم فيكونان امتين ذاتا بكنين صورة في أن الثاني قوله في
 وصف الجنة ايضا عرضها السوات والارض لا يتصور ذلك الا بعد ما السوات
 والارض لا تحتاج تداخل الاجسام الجواب المراد منها أي عرضها كعرض السموات والارض
 لا تحتاج ان يكون عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد البقاء اذ يمتنع قيام
 عرض واحد يحض في محلين موجودين معا واحدهما موجود والاخر معدوم وللمفرد في ان
 لغوي بان عرضها كعرض السموات والارض محال على ذلك كما يقال ابو يوسف الوصف
 للمفرد الخامس في فروع المعركة على اصلهم من حكم المعقل حسن الاحوال وفيها
 والايام على الندم والنظر منها في الثواب والعقاب بلا في امور لغز اوجوبها على التواتر
 فوجه محركة البقرة لان الكتابات السابقة ليست الا لتعقبا وسرما لثواب عليها بيات
 انها أي تلك الكتابات لا تعرض في وقت محمل صدور عنه واما لوضع عايد الى الله
 وموجبه عن ذلك لتعاقبه عن الانشاع والتمسك والى العبد اما في الدنيا وانه أي الاثنيان
 هما مشقة لما يخط ديني فان العادة غما وتعب وتقطع للتمتع وشهواتها واما في الآخرة
 وذلك كما تعذب عليها وموت في جوار او نعم وسوالمط والمواب مع وجوب العرض وقدم
 مرار كثيرة واما العقاب فبمعنى محال الاول وجب جميع المعركة والمواضع عقاب صاحب الكبيرة
 اذا مات بلا توبة ولم يحوزوا ان يغفوا الله عنه لوجهين الاول انه م او بعد بالعقاب على الكبار
 واخبره أي بالعقاب عليها فلو لم يباين على الكبيرة وعما لم الخلف في وعيد واللدب
 في جزه وانزع والجواب غايته وتوقع العقاب فان وجوده الذي كذا في ان كذا في ان
 في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يسلم فكلنا ولا كذا لا سال انه يسلم جزا ما هو ايضا
 محال لا نقول استحالة ممنوعه كيف سما في المحكمات التي يشهدا قدره الثاني انه اذا علم المدبر
 أي المربي للكبرة انه لا يباين على ذنبه بل سفي عنه لم يبرع الذنب بل كان ذلك تقرر اذ على
 وعدم التوبة عنه وكان اغراء للمعصية وانه صبح من ان يعصوا الدعوة الى الطاعة وترك المنهات
 الجواب

الجواب منع تضمنه أي تضمن عدم وجوب العقاب للمعصية والاعراض ان يحول الوعيد وتضمن
 اكل العقاب وطمح الوفا بالوعيد فمن الزجر والردع ما لا يمكن واحتمال المعصية لبعض
 اخلا لا رجوعا لثاني ذلك يعني ان الوعيد عام يباين كل واحد من المدينين بطامه كذا في
 طم العقاب الوفا بالوعيد يعني من الزجر والردع ما لا يمكن واحتمال المعصية لبعض
 مرجوحا لثاني ذلك في حقه يحصل كل منهم الكفر بكونه مافيا بذنبه وذلك كاف في زجر الباقل
 عن استوائه على ذنبه بعدم المعصية عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توبه المعصية فاشترط
 عدم وجوب العقاب فاعمال رجوح لا يباين طم العقاب المعصية للماترجار فقد ظهر ان
 المذنب لا غفر له ما لا يباين بل لا يظن ذلك طامه فلو لا اغراء النبي الثاني فالبعض
 والمواضع صاحب الكبيرة اذ لم يبق منها محله في النار ولا يخرج عنها ابدا وعنده في ان
 دليل على عنوان التماسق بين العقاب نفسه واستحقاق العقاب بل العقاب فراه خالصة لا
 مشوبها ما خالها وانه لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعه خالصة عن السواب
 دايمة والجمع منها أي من استحقاقها كما ان الجمع منها فاذ ثبت للناس استحقاق الثواب وجب
 ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه محله الجواب مع الاستحقاق فان المطيع لا يمتنع
 ثوابا واليا على لا يمتنع عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الحق وقد لحصا عن دليل وجوب
 العقاب انما ومنع قبح الدوام لا يباين الا اذا كانت المصرة او المنفعة منقطع لم يكن خالصة لانا
 نقول ذلك من وجوه كبر ان لا على الله في العقاب والمعاقبة العلم بذلك لا انقطاع فلا يحصل الاول
 جزن ولا الثاني فرج على ان قيد المخلص ما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتسك من انه لا بد من
 انصاف لها عن فساد الدنيا وما فيها ولا ينقص الا بالخلوص ضعف ثم انما بعد بينهما لما ذكرتم
 من ضمان الثواب والعقاب نقول انه قد يباين قطا فان كلامكم مسمى على الحابطة وح جاز ان تضاف
 الاستحقاق فان ما يبدل حل الكبيرة للجنة فضلا كما قال في حكاية عن اسل الجنة الذي اجلنا دار المعام
 من فضله وما يقال من انه يلزم من التوبة بين الجزاء والفضل ممنوع لجواز ان يخلو من وجه لثواب
 ترج جانب الثواب على جانب العقاب لان البية لا يجزى الا بعملها وانه يجزى بعمرها انما الى غاية
 من الامثال ايضا عطف الله من بقاء انصاف فضلا عنه بعد حساب واستماعا بعد اقامة ذلك الدليل
 العقل من الفصل بوجهين الاول ما يات شعر بالجلود كقول من كسب سيئة واحاطت به خطيته فاولئك
 اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يصبر لله ورسوله ويتصدق ووده يدخله نار احاطة
 وقوله ومن يقل موثقا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا في الجود حينئذ في الدوام بقوله ما جعلنا
 من بلك الخلد مع انه قد جعل لكثير منهم الملك الطويل فلو حل الخلود على الملك الطويل لم يصدق هذه
 الآية

استقرار م

نظا الكثرة في المحل
 الاول في الوجوب وهو
 الثاني في مقتضى
 وهو في بيان
 مراد من استحقاق
 ثواب الثواب
 هو العباد
 والعبادة عليه السلام

صاحب م
الاستوية

والجواب لا يتم ان من له حسنة من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته
لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنة كان خطيئته في بعض جوانبها لا يحيط به ولا يتم ان
من كتبت كميته فقد يعدي حدوده بل بعدد بعض حدوده وللمراد بالاية الثالثة من قبل مو
لانه موطن لا يكون ذلك القابل الا كافر فالآيات المذكورة لا يتناول صاحب الكثرة مطلقا
نما ولها اياه لكن لا يخلو المذكور فيها سواء الملك الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حسنة
في الدلالة وام حار من ما يقال في الاستعمال الشائع جس مجلد ووقف مجلد خلد الله ملكه والمراد
طول المدة بلا شبهة فالاولي ان يحمل مقتضى الملك الطويل سواء كان جودا او دواما ولا احتراز
عن لزوم الجواز والاشراك والاية المذكورة حملها على الدوام الذي هو مقتضى الملك الطويل
لقرينة الحال فلا يلزم محاز لان خصوصية ذلك العظم مستفادة من خارج لا مقتودة بنفس اللفظ
السالي من الوجهين قوله وان العار من عجزه يصليها يوم الدين وما عجزها بانيان ولو خرجوا
عنها كانوا غايين عنها الجواب عن هذه الاية وحدها ان لفظ العار لا ينافي الاضطرار
في فخره وسواها كما يدل ذلك الكثرة العظيمة وايضا ظاهر ما يقتضيه كمال العار من عجزه
معلوم انه ليس لامر كذا فوجب انما هو على الاستحسان وعدم غيبته عن استحقاقها لكن عدم عجزها
مع اقتضاها بذلك الاستحسان والجواب عنها واما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة
بالآيات الدالة على الوعد بالثواب كقوله ثم لمن عمل مثالا ذرة خيرا فزاد وقوله ويجزي الدين احصوا
بالجنى وقوله من فاء الاحسان الا الاحسان قد ثبت لصاحب الكثرة بما يانه وسائر ما يكون من
من الحسنة استحقاق الثواب وسو عجزه عن استحقاق الثواب فضلا عن كونه محلا في العقوبة
فلا يكون تلك الآيات عامة متناولة وان حملنا على ما اياه فوجب تخصيصها بالآيات الدالة على احصاء
العذاب بالكمالات فخر قوله ثم اما قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الذين يؤمن
والتوا على الكافرين وقوله كلما اتى فيها فوج الى قوله فلهذا بنا قلنا ما تنزلنا من شيء واعلم ان
احصاء العذاب مطلقا بالكمالات لا بد من سبب على بن سليمان من المفسرين قد ذهب لرجحان علمها
منه الآيات كلها خصوصا بالعذاب المؤبد جميعا بينها وبين الدالة على وعيد الساقين
المقصود السادس في تقرير من سبب ايماننا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وقرينة
الاولى قالوا الثواب فضل من الله وعبد من غرض وجوب طاعة الخلق في الوعد نقص تعالى الله عنه واما
عدم الوجوب ظاهر مرادنا قالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملوك ان يقر فيهم كما شاء وله العقوبة
لانه فضل لا يبعد الخلق في الوعد نقصا بل يوجب به عند العلماء المبدأ ان اجماع الملوك على ان الحكم
الكل لا يخلو من النار ابد لا ينتفع عذابهم سواء بالنوا في الاجتهاد والنظر في نتيجة الانذار ولم
تفسر

فيمن يسم

يستدوا وعلو ابوتهم وعاندوا وحقا سلوا وانكروا اي يخلد في النار طائفة حارة
عن الله الاسلاجية لوجه الاول ان العقوبة لا تكون الا بما تقدم من مساوئ في العبد
والمدة فلا يد من قضاها واذا قنت قوه الحيوة وما ينتجها من الحسن والكرامة لم يبق احدا
فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة يعينها جاري في انقطاع نعم ابدل الجنة الجواب
منع ثنائيا وقدم فسادا يمسك به في اثبات ذلك الثاني من تلك الوجوه دوام
الاحتراق مع تباين الحيوة فخرج عن قضية الفعل الجواب من اننا وعلى اعتبار شرط البقاء
واعتماد المراتب في الحيوة ونحن لا نقول بل على الحيوة تحلق الله وقدر خلقها دائما
ايضا وتحت في الحيوة لا تحب معها بقية النار مع كونه قاضيا بها كما خلقها في السموات
مع عدم السلا في بها وهو حيوان ما واه النار الثالث انما رجل قاضيا في الرطوبة بالبحر في طيلا
فليلا فيسكن في الحال بالافرة الى عدمها لكونها متساوية وح تنفسا لافراء التي كانت مما سكه
بذلك الرطوبة فلا س الحيوة فلا بد من العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل
موجب عندنا ايما سبب ذرته وقد لا ينعينها او ينعينها وكل من يد بها صليها فلا تنفس لافراء
بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب
انما هو في حق الكافر للعابد والمفسر والمالمع في اجتهاده اذ لم يمتد للاسلام لم يمتد لم
دلائل الحق فغذروا عذابه منقطع وكيف يحلف مثل هذا الشخص بما ليس في صدره من صدق
البنى وكيف يعذب بالمتن فيه نصير من بعد واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد
ظهور المعاني من مطلق ذلك على ما علم من الدين ضرورة اذ يعلم قطعا ان محار
عند الرسول الذي سلوا وحكم يخلو من النار لم يكونوا عن كفرهم معاندين بل منهم من يستند
الكفر بعد ذلك المجهود وفيهم من يبق على الكفر بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم
يسمع صوته ولا يراهم فلم يمتدوا الى حقيقة ولم يتقبل عن احد بل الى الذين هذا الفرق الذي
ذكره الجاحظ والعنبري المحدث انما كانت غير اتحاد من الصفاة ومركب الكبار ولا يجلد بالنار لموله
نوع من عمل مثالا ذرة خيرا فزاد ولا سلك من ركب الكثرة قد جعل خيرا مما يانه ما ان يكون ذلك
اي روية الخير فيل دخول النار ثم يدخل النار ويوطى بالاجماع او بعد عجزه عن المطر وسو
خروج عن النار وعدم خلوه فيها **المقصود السابع** في الاحباط بنى المعركة على تحارب
العقاب وخافاة للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي ثم اخلفوا اعمال جود
المعركة والخارج ايضا بمصينة ككبيرة واحدة بحب جميع الطاعات حتى ان عبد الله طول
عمره لم يشرب جرعة خمر فوكن لم يعيده ابد ولا عن فساد لانه انما الطاعات بالكلية ومما

الجسمانية

في قوله ان من فاء الاحسان

فيمن يسم
عند قولهم
والذين كرموا
الادب
في قوله
عند قولهم
والذين كرموا
الادب



للعوامات الدالة على ثواب الامان والعمل الصالح قال الامام في الموعظ طاعة وذلالت
 فاجتمع أهل الحق من الساعة وغيرهم على ان ثوابه ولا عتابه كان انما ينعظمه وأن
 عاقبه ينعظمه على ان ثوابه العاصي عتاب المطيع ايضا وذلك لرجحه الى ان الامان يحيط بالامان
 فلا عتاب على الزم مع الايمان كما لا ثواب لثواب الكفر وقال المعتزلة ان كبره واحدة
 بحيط ثواب جميع الطاعات وأن ارادت على ذلك وسبب الجاني وابنه الى رعايه الكفر في الخط
 وزعم ان من ارادت طاعة على ذلالت احيطت عتاب ذلالت وكبرتها ومن ارادت ذلالت على
 طاعة احيطت عتاب طاعة ثواب طاعة ثم اخلفنا فقال الجاني اذا ارادت الطاعات احيطت
 الزلات بأسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شي او اذا ارادت الزلات احيطت الطاعات
 براسها من غير ان ينقص من عتاب الزلات شي وقال الامام الرازي مذنب الجاني ان الطاعة
 من الطاعة والمعصية من كماله ويسقط من السابق تعدده ومن سبب ان ثوابه لا يحيط به الثواب
 باقره العتاب فيستقط المتساويان ومن الزايد وعلى هذا القول وقال الجاني يحيط من الطاعة
 ان السابعة بعد المعاصي الطاعة من غير ان ينقص من المعاصي شي اصلا فان من لم يترك الطاعة
 رايد على قدر المعاصي ايستحب به والافلا ولا تخفى انه حكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر
 من الطاعات السابقة بما يرد من المعاصي الطاعة اول من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر
 بل العكس منهما اولى لما من ان الجاني يجرى بمثلها واسية للجاني لانه لا يملكها وقال ابو حنيفة
 ولازل من طاعته ومعاصيه فايها ربحه احبط الامر ونحيط من الراجح ايضا ما يرد من مقدار المرحوم
 ومن الزايد فيكون الراجح قد احبط المرحوم على هذا الوجه الذي ينلزم رحمه احد المتساويين
 على الآخر ولما ابطال الاكمل الذي هو استحقاق العتاب والثواب بالمعصية والطاعة بطر الوجه
 المبني عليه وهو الاجابات مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غير ما تم قول الامام في البعثية كل واحد
 من الاستحقاقين المتساويين لو ابطال الآخر فاما ما يفكر في الشيء وجوده حال كونه معدوما لان وجود كل
 منهما ينافي في عدم الآخر فليكن عدمه محال وجوده محال ولا محال بل عدم احدهما يبطال الآخر
 بطلان الآخر عليه فمعلمه وان بطلان كان قاصرا عن العلية قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها
 اذا صار مغلوبا وقد جاب بان كل واحد من العليين يؤثر في الاستحقاق الثاني عن الآخر حتى متى اخذ
 الاستحقاقين يتيه بحجته فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يخذل المراج ايضا فندب
 قد اتفق المعتزلة في الجانيان وانما عتابا على انه لا يشاوي ثواب العتابين لا يتساوى الطاعات
 والزلات والاشا قاطبا اذا لم يوزن بها معا لما من ان الثاني من الثواب والعقاب يميز
 استحقاقها ايضا ولا يجوز استحقاق احدهما بالآخر لساو بها فرضا واذا تساوى مطلقا فلا يكون ثواب
 والآخر

سرت عليه
 حمد كردور

ولا عتاب رانه في الماعرفه وعندنا بهما سم فعد الجاني عملا لا ابطال كل منهما للآخر
 اما معا وعلى سبيل التعاقب وكلاهما في الماعرفه وعندنا بهما سم ان العقل لا يؤول الى
 امتناع التساوي اذا ما من مرتبة في مراتب والطاعات لا يجوز العمل بموع المعاصي اليها
 وبالعكس ولا يستحق من جهة العقل في تساويها ايضا لان كل واحد من العليين يؤثر في
 استحقاق الآخر كما مر اما استحقاقه للثواب على ان لا يفرح للثواب عنهما بل كل مكلفا من كل
 الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا يجوز تصوير احدهما بالآخر مع التساوي في
 الموجب وانما قسرا المعتزلة بالجانيين وانما عتابا لساو بها سم فعدوا الى
 اجابات جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاجابوا بالمعصية للطاعة المساوية لما يكون
 عندهم اولى في الجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان ساب لما مر
 من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنه بحر بعثه امثالهما والسيئة لا يجرى الا بمثلها و
 ايضا على تقدير التساوي في الشا قاطبا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب في العتاب بخلاف
 التفضل بالثواب عنهما ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب لانه لا يكون من اهل الجنة ولا
 النار يكون اي من استوت طاعته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح
 ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما نرى احدا يدوم له من جهة ووجه من
 جهة اخرى ويدوم له الله والذلة كذلك لا يخلص احدا من حسنة الدنيا ولا من ان الخلود في
 حقيقة الثواب والعقاب **المقصود** العاقل في ان الله معفو عن الكبار لا يفرح
 على انه تعالى غفور وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمن فاما المعتزلة فيعفو عن الصغيرة
 قبل التوبة وعك الكبار بعد ذلك وقالوا المرجح عفوه عن الصغائر والكبار مطلقا لما عرفت من مدتهم
 وذهب جمهور اصحابنا على انه يعفو عن بعض الكبار مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا يعلن
 الا ان يرضى من مدته البعضين بعينه وقال كثر منهم لا تقطع بعفوه عن الكبار بل بتوبه على كراهه
 لما على اختيار جمهورنا وجهان الاول ان العفو لا يوجب على الذنب مع استحقاقه ان ينعفو
 العذاب ولا يتولون يعني المعتزلة اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذا لا استحقاق
 بالصغار اصلا ولا بالكبار بعد التوبة فلم يبق الا الكبار قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه
 الثاني الايات الدالة عليه اي على العفو عن الكبرية قبل التوبة كقوله ويغفر دون ذلك
 يساء فان ما عدا الشرك اخل منه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مقصور عنها فلو لم يساء
 ما تقي عنه الغفران وما اثبت له وذلك ما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله
 ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام لكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع وقوله ان الله لا يغفر للشرك

الضغائر

عذر

على موت على أصل الساعة
المعصية له

عن نفس

ص

على ظلمهم والمقرع ذكرناه أيضا إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المقصود التاسع في ساعة
 بشاير عليه السلام أجمع الآية تجوز أصل الساعة المعصية عليه السلام ولكن عندنا لا يهل الكبار من
 من الآية في نشاط العذار عنهم لقوله عليه السلام شاعني لا يهل الكبار من مني فانه حديث صحيح
 ولقوله تم واستغفر لذنبك للمؤمنين والمؤمنات أي للذين هم المؤمنون والمؤمنات لا لغيرهم
 السابقة وهي ذكر الذنب سبائك في بيان حقيقة الايمان ان مركبا كبيرا من وطلب المعصية
 لذنب المؤمن ساعة لا يتأخر عنها عنه فالتعذر بما هي زيادة التوابع لا لغيرها العتاب
 لقوله واستغفروا لا يجوز من سبائك ولا يقبل منها عدل أصعبها ساعة ساعة من ساعة النفس
 وغيره الجواب لا لا عموم له في الاعيان لان الصغر لعموم من هم اليهود فلا يملك ان لا ينفع الساعة
 غيرهم ولا عموم له في الاركان ايضا لانه لو كانت مخصوصة باليوم المذكور فلهذا لم يذكرها فيها
 في غير ذلك الوقت وفيه لان الصغر في قوله لا ينفعها راجع الى النقص في الزمان وليس في بيان النفس
 فكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص السلام الرازي بعد ما اورد شهاد المعصية في آيات
 ما اذعوه قال الحجاب عنها اجمالا ان يقال لا يكره في غير الساعة لانه ان يكون عامة في الاعيان
 والاوليات ودلائلها في آياتها لا بد ان يكون خاصة فيها لا لا ينفع الساعة في كل موضع ولا في جميع
 الاوقات والخاص مقدم على العام فالوجه فيها واما الاجرة المفضلة المذكورة في تفسير الكبر
المقصود العاشر في التوبة وفيه بيان ان التوبة الاولى هي حقيقيتها وهي في اللغة الرجوع قال الله
 ثم نار عليهم ليتوبوا اي رجوع عليهم بالنفس والافهام يرجعوا الى الطاعة والالتزام ومن التوبة الرجوع
 على معصية من حيث هي معصية مع عدم ان لا يعود اليها اذ اقد عليها فتولنا الذم لما سبقت
 من الحديث وقولنا على معصية لان الذم على فعل لا يكون معصية من جهة او طاعة لا من جهة توبة وتولنا على
 من حيث هي معصية لان من ذم على ضرب الحزم لما فيه من الصداع ونزق العقل الى خفة وطيف فلا اخذ
 بالمال والعرض لم يكن ما سبقت عا وقولنا مع عدم ان لا يعود اليها زيادة تكرر ما ذكره ولا ذلك لان
 انما ذم على الامر لا يكون الا ذلك لان ذلك ورد في الحديث الذم توبة واعتزض عليه بان الادم على
 فصل في الما بين قد ورد في المال والاشغال فهذا القيد اعترافه وما ورد في الحديث الذم محمول على الذم
 الكامل وهو ان يكون مع عدم العود اذ بان الذم على المعصية من حيث هي معصية مستند
 الذم كالايجز وقوله لا اذ قد لان من سبقت العذرة على العباد انطلق طاعة عن عود العذرة اليه اذ اذ
 على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه لان قوله اذ قد طرف كرك الفعل المشاء من قوله العود والما بين
 لان الذم على ترك الفعل في وقت انما يشهد بما قد فعل ذلك الفعل وقوله في ذلك الوقت فائدة هذا
 القيد ان الذم على تركه ليس مطلقا حتى لا يتصور من سبقت قدرته وانقطع طوعه لم يوجب كونه عذر
 ووص

من

فرض العذرة وببوتها فيقتضيه ذلك العزم من السلوب ايضا وتوبيدنا قول الله
 حيث قال وانما قلنا عند كونه اسلا الفعل في المستقبل احتراما عما زنا ثم يجب ان كان
 مقربا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل عزم منه لعدم تقوى العمل
 منه ومع ذلك فانه اذا ذم على فعل محض توبة باجماع السلف وقال ابو ماسم الراسي
 اذا جبال يصح توبته لانه عاجز عنه وسوط اذا تاب عن الزنا وغيره وسجدة وسوية
 فرض خفيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان عاجزا بغيره عن الفعل في المستقبل هذه
 عبارة وايضا فنقول المص لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه محذور الكل والاكبر فبما فيه
 ما صرح به من ان توبته المحبوب صحيح عند غيره الى ما سبقت فتدبر الحق الثاني في احكامها الاول
 الزان المحبوب اي الذي زنا ثم جبال اذ ذم على تركه وعزم ان لا يعود اليه على تقدير
 العذرة فهل يكون ذلك توبة منه بوجوبه وعزمه لا يقتضيه معنى منه حقيقة العزم على
 عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدلة له على الفعل فيه وقاله الاخرين بناء على انه يمكن
 للملك المحصنة تقدير العذرة والما حد من هذا القولين واضح كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام
 ان قلنا لا يقبل ذم المحبوب من توبته من معصية مرض محجب بل يقبل ذلك منه لوجوده في
 ام لا يقبل لانه ليس بجناية بل بالجاء المحذور اليه فكونه كالآمان عند الناس بطوره الجلية
 اليه فانه غير مقبول اجماعا والتردد الذي ذكره المص في توبه المرض الخفيف ضايق لما نقله الله
 من الاجماع على قبول كل ما مررنا من المعصية فيها اي في التوبة امرنا الله او لمارد
 المطام فانتم قالوا لسطحها التوبة عن خطية بكسر اللام المزحج عن تلك المظلمة فانه ان لا يمتنع
 ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وما لهذا ان سيدم الذم على الذنب المنسوب عنه في جميع
 الاوقات ومنه عذرا غير واجبة فيها اي في ذم التوبة اما رد المطام والمزحج عنها بورد
 او الاستبراء عنه او الاعتذار الى الخشب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك فاجب
 لا يدخل في الذم على تركه قال الامد ان المظلمة كالقتل والفرج مثلا فعدو عليه
 امران التوبة والرجوع عن المظلمة وتوسيل نفسه الامكان ليتغنى عنه ومن ان ياجد الواجب
 لم يكن هو ما اتى به متوقفة على الايمان بالواجب الاخر كالواجب عليه صلواته فان واحد ما كان
 الاخرى واما ان لا يعود اصله الى ما سبقت فلا الشخص فبعدم على الامر ما ثم يعود
 والله تعالى عليه الغلو بجزا الى حال قال الامد التوبة ما ورد بها يكون فكون عبارة
 ريس من شرط صحة العادة الثاني بما في وقت عدم المعصية في وقت لم يمتنع فانه اذا اذنت
 ذلك الذنب مرة ثانية لا وجب عليه توبه لغيره عنه واما استدلاله للذم في جميع الاوقات فلا

الجواب عن ذكره

م
خفيف

في قوله
والسنة التوبة
الامة
التي

السلام استمر من البول فان عانة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن جاذ
 لقد ضغطة الارض ضغطة اجلت لها ضلوعه ومنها انه يكثر الا عاذ به بالسد من عذاب القبر
 الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين ايضا ونسبتها فكلها وكثير ما اخذوا
 من اجماع السلف اخبار مروية عن النبي عليه السلام اجماع المكثر لقوله ثم لا يدور قول فيها
 الموت الاولى الاولى ولو اجماع في القبر لكانوا موثقين الجواب ان ذلك ضغطة لا يملح
 ولا ضغطة للجثة ان لا يدور فيها بل الجثة في الجسد الموت فلا يقطع عنهم كما انقطع نعم اهل الدنيا
 بالموت فلا دالة في الآخرة الموت الا في بعد المسألة وقيل دخول الجثة والما قوله الا
 الموت الاولى في تأكيد عدم الموت في الجثة على سبيل التطبيق المالح كانه قيل لو لم يكن وقته الموت
 الاولى لكانوا في الجثة الموت لكثرة لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد قال الاول
 الاول في الجسد لا للوحدة وان كانت الضغطة ضغطة الواحد نحو ان الانسان في جسد وليس فيها شيء
 تعدد الموت لان الجسد واحد والمتعدد ايضا وهذا الذي ذكره من الآية واجتماعه معا
 ما احتجوا به من الايتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن المعارضة العمل بالطواير التي يمكن
 بها اذ لم يكن جاذبة للموت فانها على قدر ما فيها اياه بحسب ما عليها وضربها عن طوايرها
 فلا يتسبب لكم وجه احتجاج بها ودليل جاذبة للموت انما هي في شخصها يصلح من يصلح الى
 يذهب بفرأوه ولا يثبت ما فيه احياء ولا سدة والقول بهام عدم المشاهدة سنة ظاهرة
 والبلغ منه من كلمة السباح والطيور وتنفرت لفرأوه في بطونها وخواجلها والبلغ منه من الخوف
 حتى سقطت ودرى لفرأوه المغشاة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودورا فاما قيل
 عدم احياء ومسالمة وعذابه ضرورة وقد حجب الاحياء في التنفيس عن هذا فقالوا ان الاحياء
 وانما هي في صورة المصاوب لا بعد من الاحياء والمسالمة مع عدم المشاهدة كان صاحب المسألة
 حجتا انما لا يثبت ما فيه حجة في روية النبي صلى الله عليه وسلم من اظهر احوالهم مع سيرة عليهم
 بعضهم لا بعد في روية الجثة الى بعض لفرأوه البدن فيتحقق لاجاء والمسالمة والعذاب وان لم يكن
 ذلك لما يراه الناس اما الصورة الاخرى يعني بها ما يشبه البنية والعاله اذ بها من واحد فان
 ذلك الى التمسك بها حتى على شرط البنية في الحيوة هو ممنوع عند ما كان فلا بعد في ان يباد
 الحيوة الى الاخرى المنفردة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير مستغنة
 في مقدور الله تعالى كما سلف في قوله الانسان عاقل في ان جميع ما جاء به الشرع من
 القراط والميزان والحجاب وقراءة الكعبة للعرض والمورد وشهادة الاعضاء كلها حتى
 بلما ويل عند اكثر الآلة والعدة في انبائها احكامها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها في الآلة

2 اخر سورة
الرواح

ط
الانتم

الانتم

السكتة

رض لم يمت
ولم يخلع منه
يكون كالميت
والحال انه لم
يموت

مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور الحال ونطق به الكتاب بحرقه فقال
 فاسدوسم الى حراط ووقفهم انهم يستولون وقوله ثم والوزن يومئذ الحق وقوله ويضع
 الموازين السطرى يوم القيمة فقد ثبت بما ذكره الحراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو
 قريب من الحجاب وقوله ثم سوف تكاتبها يا سيرا مع الاجماع على ان يوم القيمة يوم الحساب
 فخذ الاجماع بهذا الآية الدالة على نبوت الحجاب وقوله ثم فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله ثم
 كما قد ثبت بها قراءة الكتب وقوله ثم يوم تشهد عليهم السنتهم وايدهم وارجلهم كما
 يعلمون فيصحبهم شهادة الاعضاء وقوله ثم اما اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوص
 مع قوله عليه السلام في نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة كتد عليه السلام لا يصحبه وقد قالوا له
 اين تطليكن يوم المحنة فقال على الحراط او على الميزان او على الحوص ثبث الاحاديث في
 اي منزلة جبرئيل الذي اوتى كونه خاضع تواتر التدوير المشرك ولم يبق للضعفاء من انباء
 واعلم ان الحراط حردود على طهر جنتهم بغير عليه جميع الملايق المؤمن وغير المؤمن والكرة اكبر
 المعركة ورد قول الجبار فيهم ثيابا والباقي من مادة وابنه لغوي وذو بيت والهدى وقرين
 المعنة الى حرازة دون الحكم فوقعه فالتوا الى المكون من ابيه بالمعنى المذكور وضعه بانه
 اذن من الشعر واجد من غرارة السيف اي جده كما ورد به الحديث وانه على قدر كونه كذلك
 لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يكن الامم مشقة عظيمة فنه عذاب المؤمنين
 ولا عذاب لهم يوم القيمة فوجدان محل قوله فاسدوسم الى حراط المحرم على الطرق اليها الجواب
 التاثير المحرر من العبور عليه وسهله على المؤمنين كجبال الجحيم ثقب لا نصب للجحافل المؤمنين
 في صفات الجبارين عليه ان منهم من سواك ليقطع الحائط منهم من سواك ليرج العايد ومنهم من
 سواك لجواد ومنهم من سواك ليرج الجلاء وعلق يده ومنهم من سواك ليرج وجهه واما الميزان فالكثرة
 المعركة اخرهم الا ان منهم من اصابه عملا ومنهم من حواره ولم يحكم بنبوته كالعلاقة وان المعنة
 قالوا يحلوا ورد في القرآن من الوزن والميزان على عاية العدل والانصاف بحيث لا يتبع ثم
 فاعاد اصلا لا على الوزن الحسن وذلك لان الاعمال اعراض بعد عن فاعادها فاعادها
 وان امكن اعادتها فلا يمكن زنها اذ لا يصفى الاعراض الحقة والتمسك بها فاختصان بالحواسر
 وايضا فالوزن للعلم بعد ادسا وهي معلومة للذنم بالوزن فلما فائدة فيه فيكون فيجاء بقره
 عنه الرب هو الجواب انه ورد في الحديث جبرئيل النبي عليه السلام كيف يوزن الاعمال ان ثبث
 الاعمال وصحتها على التي توزن وحديث العرض من الوزن والبعث الثقل فبالا فائدة فيه قد مر
 للمصلح اليك في الانباء الفرعة المستقلة في اصول الدين كما لا يمان والكلو

الحكيم

نوا

الصحيح

عاصم

حرار

ط
الفاء
في قوله
كنزكم كم
قبل الاله

التي لا تظلموا في المالكين في الدنيا والآخرة
من انفق ابرار

والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان بفعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل
 الواجبات هو الدين فليقله في بعد ذكر العبادة واما في الصلاة واما في الزكاة فذلك
 دين العينة اذ لا يخفى ان لفظة ذلك ابتداء التي جمع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي
 اخرتم به دين الملة العينة ففعل الواجبات هو الدين واما الدين هو الاسلام فليقله ان
 الدين عند الله الاسلام واما الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام
 لما قبل من متبعيه لقوله ٢ وسوس يبيع غير الاسلام ودينه فليس يقبل منه ولا يستأمن المسلمين
 من المؤمنين في قوله فخر خاص كان فيها من المؤمنين الاية يعني ان كل غير من قوله فخر خاص
 فيها غير بنت من المسلمين ليست صفة على معنى ما وجدنا فيها اي في تلك الفترة يساير من المسلمين
 لانه كاذب بل من كاذب استنسا والمرا بليست اصل البتة في ان يقد المستثنى من علمه بوجه
 وحران تعالى ما وجدنا فيها بنما من المؤمنين الايمان من المسلمين فخر استثنى المسلمين المؤمنين
 اني يجد الايمان بالاسلام فلما لفظ ذلك في تلك الاشارة الى الاخلاص الذي يدل على لفظ
 فخلصن لالا المذكورات لانه واحد مذكور فليقله ان يكون اسادة الى الكثرة والكره فان
 اكثر المذكورات مذكورة في قوله اسادة الى اللغات ولى من بعد الذي كرم والظاهر الطائفي
 لنهاية العقل ان يقال من تقدير الذي امرتم به او الذي كرمه اي كرمه اسادة الى الاطلاق
 تقدير اللفظ على اصلها وكونه اشارة الى المذكور مطلقا فخر احداهما عنده كذا مضى اما المقتضى
 العامة ومضى ان الاسلام هو الايمان مني بما يجمع ويثبت بالدليل الاول لو كان الايمان دينيا غير
 الاسلام لان الاية انما دللت على ان كل من خالف للاسلام فانه غير مقبول لا على كل شيء فخر
 له غير مقبول فالآية تدل على الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الاية اذ ثبت كون الايمان دينيا
 وفيه مصلحة لا محالة لان كون الايمان دينيا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه غير كونه
 فانيات الثاني بالاول يكون ورا من قبل اخذ المظهر في ابياته ولو اقتصر على كون دينيا اذ هو
 في قوة اول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح كان اولى اما فخر الاستدلال فانه يدل على
 تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا ان الضاحك صديق على الباطن لا
 تصادق من الضحك الباطن فضلا عن التكاد الثاني من تلك الوجوه قوله وما كان الله ليضع ما
 اى جعلواكم الى بيت المقدس ذلك ليزول الاية بعد محمل القبة وما التزم فخر صلاتكم
 اليه قلبا بل التصديق بها اي لا يضع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجب فيها الى بيت المقدس
 وما يثبت على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم من نفيه اللفظ عن نفيه الاصل وان سلم
 ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وسواء في الفعل الذي هو تصديقكم الثاني فاطح الطريق

ان م
 ال عمران

سوى م

في التوضيح
 بالبيان

ليس من جبركون ترك المنه واحدا في الايمان واما فلما لموسى من لانه خسر يوم الغيبة لقوله
 فيهم اولهم من الافة عذرا عظيمة قال المفسرون انهم في الافة عذرا لما راعوا كونه في الحجاز
 من القرآن لانهم مع قوله تعالى حكاه على سبيل التقدير والعشر رديا كمن دخل النار فقد
 اقره فان من ذلك العولن مجايد لان على ان فاطم الطريق يجوز يوم القبة والمؤمن لا خسر في
 ذلك اليوم لقوله ٣ يوم لاخرى الله البني الذي استوا معه فلما عدم الافة لا يبع المؤمنين
 جميعا بل هو مخصوص بالعبادة كما يدل عليه لفظ معه ولا حكم طريق فهم فلانهم عند الاستدلال ايضا
 يجوز ان يكون الموصول مع صفة مبتدأ خبره نورم يسع من ايديهم ولم جاز ايضا ان يكون المؤمن
 خسر في يوم القبة باذنه في النار وان كان ماله الخوف عند الخاف فخره في علمه لا في الايمان
 وهو ممن لا ايمان لمن لا امانة له فلما مبالغة على معنى ان سده الافعال ليست من شأن المؤمنين
 كما انها شأن الايمان والاعمال معه وبجمل عمل هذه المعنى كلها لم يزل لفظ الايمان عن معناه اللغوي
 ثم انما هي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كذكر الزمخشري الايمان حارضة بالاحاديث الدالة
 على انه اي من ذلك الزمخشري موافق وان دخل الجحيم معني قال النبي عليه السلام لا يفر من الجحيم في السؤال عنه
 وان ذنبه ان سرق على غير انما البرقة القسم الثاني من المفسرين السابقين الوجود الدالة على كماله
 مذنب الجحيم ومنه لانه الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المؤمن موقفا جفيا لا يكون
 مصدقا كالمسلم حال نومه وانما فخر من عذله وانه خلاف الاجماع فليقله المؤمنين من ان في الحال او من
 الماضي لانه حقيقة وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذنب مما عذر المفسرات بل لان السارح
 يعطى الحكم حكم الحق والاوان لم يكن الاخر كما ذكرناه ورد عليه من ذلك لا على حال فان السارح والظاهر
 ليس في الاحوال المعينة في الايمان فلما يكون مؤمنين ولا خلاص الايمان الحكم كالحق الثاني من حيث
 ما جاء به النبي مع ذلك محمد للتشريع ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه فلما هو دليل عدم التصديق
 ان يتخذه له ما يدل بجملة على انه ليس بصديق كمن حكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان
 عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقال
 الالهيته بل يسجد لها وقلة محققين بالتصديق لم يكن كونه قيا منه وبين الله وان يعرف حكم الكفر
 في الظاهر بالالك قوله وما يؤمن من الكفر به بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع
 الشرك والتصديق جميعا ما جاء به الرسول الاجماع ليس لان التوحيد ما علم مجزأ فلا يكون
 الايمان عبادة عن ذلك التصديق فلما ذلك الذي ذكرناه مشرك الا ارام لان الشرك مناف
 للايمان لاجتماع فعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم يقول جمل ان الايمان المحدث
 بالاسم هو التصديق

بما جاء به النبي
 من ذلك الجحيم
 وان يكون الرقعة على القبر

المرة

صلى
 على الفاعل حصصه
 في الحال

٩١٢

ولم يقصد به في الاية التصديق بجمع ما علم في الدين بل بما فيه طامرا وسوالا والتصديق
 بالله لا ينافي الشك اذ لم يرد وجوده ووضوحه للمسلمين لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السليمة
 وحاصل ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي التخرج هو التصديق في حد اياه
 موحيه ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الاية محمول على معناه القوي اعلم ان الام
 الواشي قد ورد في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق في موحيه الشك
 فالايان الذي لا جامع الشك في ان يكون محمولا خارجا والتصديق في ان لا يكون كذلك
 حجة عليك لان افعال الواحيات قد جامع الشك والايان لا جامع الشك في ان فعل الواحي
 ليس تاما وعلى هذا التفسير نظر ائمة الاثر والاعمال في الكتاب اجمع الاخر والاولون
 بان الايمان فعل الطاعات بامر الله والايان انه حركة من التصديق والافراد والعمل جميعا
 بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلم ان قول لا ادر الا الله واما ما ذكره
 عن الطريق الجواب ان المراد شعبة الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطه الاذن عن الطريق
 ليس اخطا في اصل الايمان حتى يكون مائة غير موثوق بالايج فلا بد من تقديره بضاف والمصر
 لم يرد دليل العالمين ان الايمان هو المعرفة والتصديق في الاقرار والتحقق **في الثاني** ان
 الايمان سئل في حد ذاته وتصديق بعبادة طائفة ونماه لغيرها في الامام الرازي في كثير من المتكلمين موحيه
 لا يفرق بين الايمان فان قلت هو التصديق علم استلها لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل الشك
 لا بحسب ذاته لان الشك لا يتصور لا احتمال الشك في موحيه طائفة وتوابعها وجه ثانيا في المتن فلا
 جامع ولا حجة متعلقة لانه جميع ما علم بالضرورة في الرسول والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه
 نقد والامكن جميعا وان قلنا هو الاعمال ما وجدنا اوجه التصديق فيعلمها وهو طائفة
 ان التصديق بعمل الزيادة والنقصان بوجهين احدهما ان مقتضى المتعلق الاول القوة
 فان التصديق في الشك في الشك في المتفاوتة قوة وضعفا قوله الواجب اليقين والفاوت
 لا يكون الا احتمال النقص فلان ان الفاعل في ذلك الاحتمال لو اذبح وان يكون بالقوة
 والنقص لا احتمال للنقص في ذلك الذي ذكرته يقتضي ان يكون ايمان النبي وحده الامم سواء
 بطائفة او لقول في ذلك الذي ذكرته يصح لاقتضائه تلك المداواة والقول برسم ولكن
 يظن عليه فانه يدل على قبول التصديق اليقين كزيادة والنقصان كما سلف في قوله والظاهر ان
 ان الظن العالي الذي لا يخطئه احتمال النقص البال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان
 اكثر اقوام من هذا القبيل وعلى هذا يكون التصديق الايماني ما بالزيادة والنقصان واضح
 وضوحا

هذا

البضع في العدد كسيرة
 وبعض العرب يسمونها
 وهو ما بين الشك
 واليقين
 في اليقين
 سورة الواقعة

يقين في الشك من الايمان
 اقول في صفة الايمان
 في صفة الايمان
 في صفة الايمان
 في صفة الايمان

وضوحا ما الثاني من وجهي المناوأة اعني ما هو متعلق ان يقال التصديق المتفصل في افر
 ما علم محبة بوجه من الايمان ثانيا عليه ثوابه على تصديقه بالاحمال معني ان افراد ما علم محبة بوجه
 متعددة وواحده في التصديق الاحمال فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا التصديق
 فاعرف ان ذلك التصديق المحمل من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة
 فكذلك الايمان والتصديق نحو قوله واذا عرفت عليهم اية زادت ايمانا دالة على قولنا ان قول
 الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كان ان تصديق قوله ولكن يظن عليه دل على قوله لها الوجه
 الاول المتعلق **في الثالث** في اكثر من قوله في الايمان فهو عند عدم تصديق الرسول في
 ما علم محبة ضرورة فان قيل فلهذا الزيادة ولا بد من اختيار لا يكون كما في قوله اذا كان مصدقا له
 في كل ما هو باجاءا فلما جعله الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتصديق فكلما علم به كان
 كما في غير مصدق ولو علم انه شاذ الزيادة لا تقطع دين النصارى واعتقاد حقيقة لم تكن معرفة فيما بينه
 وبين الله كما من سجد الشمس لافعال افعال المؤمنين لا تصديق لهم فليعلم ان كونه انما لا يتصور
 وهو باطل لا نقول بمصدقون حكم ما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يحمل ايمان احد
 الابوين ايمانا للاولاد وسواء كان عند كل طائفة فاعل ما فيه الايمان كما هو عندنا صاحب لما فيه
 به فمقال الايمان معرفة الله وبطلان طائفة ومن قال الايمان هو الطاعات كما في قوله وبعض المفسرين
 قال اكثر من المحبة لكنهم اختلفوا في افعال الجوارح كل مصدق له وقد اطلعت وقالت للغير
 العاصي قاسم الله اذ منها ما يدل على الجهل لله تعالى ووجده وما كثر عليه وما لا يجوز والجهل برب
 رسول كما قلنا المصطفى في المداورات والتلفظ بكلماته اذ على ذلك كتب الرسول للاختصاص
 به وهو كونه ما لا يدل على ذلك وموصوفان قسم خرج من كونه من الميزان ان اكثر الايمان
 معني انه لا يحكم على صاحبه بالانصاف بل على احواله الصالحة والايان لا يراه عدم التصديق بل
 حكمه الشك عليه ولغيره انما هو عن المعاصي المحجة الى تلك الميزان بالقبول كالتسلل عند العدوان والزنا وغير
 الجوارح وما داول من حديث القول بهذا الافراج واصل من عطاء وعمد من عبادتها ما لا يحج
 ككسوف العودة والتفويض في البصائر ولا يرضى صاحبها بالانصاف بل بالانصاف بل الايمان وتزوده
 ان زيدا ما ذكرناه في هذا المصنفين قول الجوارح والمعتبر به ايمانا في المصنف الذي تلوته في نسخة تفصيل
 الكمال فقول الانسان اما تعرف سورة محمد صلى الله عليه وسلم او لا اعلم ان اما تعرف بالسورة
 في الجمل ومم اليهود والنصارى وغيرهم كما يجوز اما غير معروف بها اصلا وسواء ما تعرف والفاكر
 المحاروم والراية او لا ومم الدرمة على اختلاف اضافهم انكارهم لسورة عليه اما عن عماد و
 عذابه فلهذا جاء او عن جهاد بلا نقضه فالجواب والعرض على انه معدود وعذابه غير كذا وقد

بالاخر

يتا

اول
الافعال

انصاف وطلاء يدر الدنة

قال اكثر المحمل والله م

تدبير

المقدّم

عرفت انه غير خالف لاجماع من قبلها والاول وهو المعروف بنبوته عليه السلام المأخوذ
اصل من المأويل للاصوله وسبب في المقتضى الى ما ليس كذا فاولا يكون خطيا في
عقائدها المتعلقة باصول الدين وسواء ان يكون اعتقاده عن ربان ومنزاج بانفاق
او عن تغلب وقد اختلف منه من قال انه باج هذا الاعتقاد الشك في بلان النبي صلح
باسلام من لم يعلم منه ذلك من الاكثرون ومن قال انه عن باج فلا ان المقتضى بالنبوة
ينقضي العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي بيقين العلم بما
يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصداقا حقيقيا كان عالما بهذه
الامور كلها وان لم يكن له شفع الدلالة وحججها فان ذلك ليس شرط في العلم والبروز
عن المقتضى من لم يكن عالما بما دللنا مفصلة ولا مجملة وكان مغلا غضا لم يكن مصداقا حقيقيا
فلا يكون باجيا ولعل الاكثر من الذين حكم النبي باسلامهم وبجائهم كانوا من العالمين علما
اجليا كما مر في قصة الاعراب من المقتضى من علمها المقتضى **المقتضى الرابع** في
ان مرتبة الكمية من اهل القبلة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيان ذلك في حقيقتهم
حقيقة لا ايمان وغرضنا من هذا رد شبهة الجواب عن شبهة الجواب الى
انه كما في الحسن البصري الى انه خافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر في الجواب وجوه
الاول قوله ومن لم يكن كما انزل الله فاوليك هم الكافرون فان كلمة من عام في كل من
لم يحكم بما انزل الله فدخل فيه الجاهل بالمصدق وايضا فقد عطل كونه بعلم الحكم فكل من
لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والناس لم يحكم بما انزل الله فكل الموصولات لم توضع للتعلم
بل للجهل بالنعيم والمقصود من قول المراد من لم يحكم شي مما انزل الله اصلا ولا راء في
كونه كافرا او يقر بالادب انزل الله سواء التوراة بعرضها بغيره وهو ما انزل الله التوراة والاية
واختار معتقدين بالحكم بها فخص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذ لم يحكموا بالتوراة و
نحن نقول بوجه الثاني من تلك الوجوه قوله ومن كان لا الكفر فانه يدل على ان كل من
كان في فهو كافرا وصاحبه الكمية من كاذب قوله ومن يقتل موقفا معتقدا في اوه جهنم فكل من
كافرا فلما موثروا الظاهر لان طاهر حم الجاهل في الكفر وسوءه ولقطا اذ كاذب في غير
الكفر وسوءه لان الجاهل مع الثواب والعتاب وايضا ذلك الجاهل مذكور قوله في اليوم
يخرى كل نفس ما كسبت فوجه كل الاية على جواز مخصوص بها فكم يدل عليه سياق الاية اعني قوله
فكل من ياتيكم بما كرهوا فامنعوا من كل الجاهل الا الكفر وصاحبه الكمية جاز ان
يجازي جزاء الما يخفى ان الكفر العالم قوله بعد اياها ومن كره اي لم يحج فان الله عني

المقتضى

1. انكر ما في نسخة
2. اول حديث علامه
3. اصل الحديث
4. عن هذا الخبر
5. في قوله لا كافر
6. في قوله لا كافر
7. في قوله لا كافر
8. في قوله لا كافر
9. في قوله لا كافر
10. في قوله لا كافر

عن العالمين فقد جعل ترك الحج ككفر فلما المراد من محذوفه ولا شك في كونه الرابع قوله
حكاية عن موسى علم وصارون علم اما قد اوحى اليه ان الغدا على من كذب وتولى
فانه يدل على ان كذب العذاب في المكذب وسوءه ولا شك ان الناس مقتضى محذوفه
فيه من الوعيد فلما موثروا الظاهر ومحذوفه للناسق على عذاب النار والحر والبر
مع انه غير مذكور في كل اليهود والنصارى لا يكذبون الله ورسوله المكذب لكن في
بين المكذب ومن يلزمه المكذب الخامس قوله فانه وكلمة لا يظلم الا بصليها الا لا شئ
كذب تولى فانه يدل على ان كل من يظلم الناس فهو كافرا والناسق اي من يظلم الكثرة بصليها اي
النار والايات الدالة الموعدة بدخولها فلما لعل ذلك اشارة يعني ان الصبر في صليها
الى ان يحكم فكل من يكفر بالوحدة النوعية فيكون اياها محذوفه لا بصليها الا الكفر السالك
قوله في حق من خفت موازينه الم من اياتي على عبيدكم فكنتم بها تكذبون وح يقول الناسق فمن
خفت موازينه لعله حاشا وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالايات المذكورة وكل مكذب كافر
فلما لم تفلت موازين الناسق بالايان فلا يندرج في من خفت موازينه السابع قوله يوم
تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والناسق ممن
وجهه مسود بالمعصية فيكون كافر فلما لا من ان كل من سقى كذبا في مسود الوجه يوم القيمة
فان الاية لا يقتضي ذلك بل هي اشارة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله
اكفرتم بعد ايمانكم الناصر انه اي مرتبة الكمية من اصحاب المشاهدة فهو كافر مكذب قلت
باياتهم اصحاب المشاهدة فدل على ان كل من كان من اصحاب المشاهدة فهو كافر مكذب قلت
تواي ما ذكرتم من معنى الاية من باياتهم العكس فانه يدل على ان كل من كان من اصحاب المشاهدة
وذلك لا يعكس عليها توسعته وايضا يعكس استدلالكم بهذه الاية بالاراد السارق للصبر
بما هو من ضرورات الدين فانها من اصحاب المشاهدة مع عدم كذبها التاسع قوله ومن
كفر بعد ذلك فاوليك هم العاصقون وانه يقتضي هم المبيد اي الجير والصحيح المطابق
للتأويل جهر الجير في المبتدأ فيصدق ان كل فاسق كافر فلما الكفر الذي كرهوه ممنوع كونه
مستمدا من الاية لان الكفر ابتداء كذا كذا ان فاسق الله وان لم يطلق لفظ العاصق في
العرف الطائفة على الكفر فلا يخفى ان فاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المخبر في العاصق
الكل على العاصق قوله انه لا يباس من روح الله الا القوم الكافرون والناسق ايس من رو
الله اي ثوابه فلما كونه ايا ممنوع للوجاهل لاصل له بسبب ايمانه الحادي عشر قوله انكم من
تدخل النار قد افرشته مع قوله ان الحزني اليوم والسورة على الكافرين وتقره ان الناسق

في

والرأي

ممن

وراءه

2. سورة
البلد

ح ٢٠٥



مكتبة
المعهد العالي
بالبصرة

يخرج النار للآيات العامة الموعدة وكل من دخل النار فهو محترق بالآية الأولى وكل من خرج من النار
الآية الثانية قلنا المزمع المحل بالبلاد وهو الحزن منها لا نعلم له عذرا فلا يلزم الحصار الجانح مطلقا في
الكافرا ونقول المراد به على تقدير عموم الناس الكامل فليس الحصار أفرادا في الكافر لا الحصار
أفرادا بل مطلقا فيه الثاني عشر قوله وإما من أدرك كتابه شيئا لم يقتل بالمعنى لم أوت كتابه
إلى قوله أنه يومئذ بالله العظيم والناسق لا يؤتى كتابه بمينه وهو ظاهر من كلامه إذ لا يملك هناك
يكون كافرًا قلنا ذكرنا من الناس في ذلك اليوم أعني من يؤتى كتابه بمينه ومن يؤتى كتابه لا يدر
على عدم القسم الثالث إذ يجوز أن لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس عظم الشرب
بإشراق ذلك مع أن الشخص ظاهر ما أن سلطنا الأخصار في المستن قلنا أن قوله أنه كان لا يؤتى بالله
العظيم ليس عامًا لكل من يؤتى كتابه شيئا لأن ما قبله من المؤمنين بالله أي صدقون به فلا
يندر جواز في قوله أنه كان لا يؤتى الثالث عشر الناسق ظالم على غيره أو على نفسه كل ظالم كافر
نقول له اللائحة الله على الظالمين الذين تصدون عن سبيل الله وليتوهموا عوجا وهم بالحق كاذبون
قلنا يلزم ما ذكرتم كقوله الأنبياء حيث عرفوا بظلمهم فأنه قال دم وحوالنا انشأوا
قال موسى أني ظلمت نفسي وقال موسى أني كنت من الظالمين وحله أن يقال لا يدر بعد الظالمين
صفحة مخصصة فلا يلزم كقوله كل ظالم الرابع عشر قوله وإما الذين فسقوا وهم النار والآية وما فيها
كلما أرادوا أن يخرجوا أعيدها فيها وقيل لهم وقد أذاب النار الذي كنتم بها تكذبون فاشهد
بذلك على أن كل فاسق كافر قلنا ليس قوله وإما الذين فسقوا بما قبله على عموم الظالمين لا يقتضي
أن كل فاسق كافر قلنا ليس وإما الذين فسقوا كقوله وإما الذين فسقوا وانه لا يقطع الخامس عشر قوله
تعالى تساءلون عن الجحيم ما سلمكم في سائر الآيات من كذب يوم الدين فثبت بذلك أن كل
محرم داخل في الجحيم كقوله لا يشبهه أن الناس يحرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وسوان الآية
منزلة الظاهر واللازم كون كل محرم كذا يوم القيمة وسويط قطع السادس عشر قوله وسيق
الذين كفروا إلى جهنم ذرأ إلى قوله وسيق الذين كفروا إذ قد يعلم منه أن الإنسان أمانة
يساق إلى الجنة أو النار كقوله لا يشبهه أن الناس يحرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وسوان الآية
عدم قسم لفظ الثالث السابع عشر قوله عليه السلام من ترك القبلة متغيرا بعد قوله عليه
السلام من مات ولم يحج فليكن أن شاء الله أو لا وإن شاء الله قلنا الآحاد لا يعارض إلا
المستفاد قبل حدوث الحائضين الثامن عشر ولاية الله وعداوتة صدان فلا واسطه بينهما ولا
الله أمان فعداوتة كثر قلنا لا يعدم الواسطه بين كل صديق فالسواد والباقى تضادا
وبينهما واسطه فإذا كان يكون بين ولاية وعداوتة واسطه أجيب من زعم أنه إن ترك القبلة
مناق

كان لا

فانزل

في كتابه
بالبصرة

مناق تحت لوحيين الأول نزل وهو قوله عليه السلام آية المفاق قلت إذا وعد
أذا حدث كذب وإذا أبتن خان قلنا هو من ترك الظاهر لأن من وعد غيره أن يحل
عليه خلعته فبقيتهم أخلفه لم يخرج بذلك عن الإيمان إلى الشقاق إجماعا وقيل جفاه أن يترك
الحضال للثبات أصادت معاملة لم تكن كانت علامة لتباعد وإما يدون كونه ملكه
قلنا لا يدرى أن خوة يوسف عدوا باسم أن يخطوا فاحلوا أو إيتهم أبوهم فحانوا
وكذبوا في قوله فأكلمه الذئب وكما نواضا فتيقن اتفاقا على أن العلامة الدالة على
لا يكون قطعية الدلالة فيجوز خلف المدلول عنها الثاني عشر عليه من اعتقد من العقلا
أن في هذا الحجة لم يدخل به فيه فاذ أزع ذلك لم أدخل به فيه علم أنه قال لا عن اعتنا
كلذا الحال في ترك القبلة قلنا مضمرة الحجة عاجلة محقة كخلاف عذاب الذين لا يها أحله
ر غير محقة إذ يجوز التوبة والعفو فترقا واجه المعتبر بوجوب الأولى أن الناس
ليس موصفا لما من أن الإيمان عبادة عن الطاعات ولا كافر بالاجماع لأنهم أي الصالحة
ومن بعدهم من السلف كانوا يمتثلون عليه في الزمان وشرب الخمر وفقد المحضات والآية
ولا يكون بركة ويدفون في مقابر المسلمين مع إجماعهم على أن الكافر لا يعامل مع كذا كذا
فيلزم من كون الناس كافرين بنبوة المودة عن زوجها مجرد في الروح إياها بالزمان غير لما
وقضا وقاض لأنه أن صدق الروح في كافر بآية الزمان وإن كذب فهو كافر بآية
فقد المحضه كانت البينة واضحة على القديرون قلنا هو مومن وقد مر الكلام فيه
في بيان حقيقة الإيمان الثاني قاله وأصل من عطا العذر من عبادة عمر إلى يومه وسوان
فستة معلوم وقافا وإيمانه بخلف منه أي الله محبة على أن صاحب القبلة فاسق و
في كونه موصفا أو كافر فثبت أن المحلف فيه وأما إذا المتفق عليه فلما قدم أنه مومن فطحا ولا
خلاف فيه من جهة من الآية بل قد اجمع قبله على أنه أي المحلف أمانة مومن فطحا ولا خلاف في ذلك
فالتقول بالواسطه فرق الإجماع المتعدد على الأخصار في ذلك العسرين فكونوا أطال كما يشاء
المقصود الخامس في أن الحائض من أصل القبلة من كفرهم لا جهود المسلمين
علامة لا يكفر أحد من أصل القبلة فإن السخا المحسن قال في كل كتاب مقالات المسلمين
أخلف المسلمون بعد نبينهم صلواتهم في أساء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاذا
فرقا متباينين إلا أن الإسلام جمعهم ويعيمهم فهذا مذموم وعليه أكثر أصحابنا وقد فعل عن
الأنبياء رضي الله عنه أنه قال لا ارد شهادة أحد من أهل الأموات الخطا فيه فانهم يعتقدون
بكل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتاب المستحق عن أن حصة ربه الله أنه لم يكفر أحد من

محتمل

رسلا ميين

اللام



الذي فعل في الحلة فلما ذكرنا انهم الكفر عليهم بما ذنبوا له والارام غير الارام واللزوم غير القول
 كما مر عن قرب النكاحين انهم الروية وقد دل القرآن على ان من كان كافرا فلا ينال من لم يلم به منهم
 كما في قوله تعالى فلما اتتكم البينات والادلة من ربكم انقلبتم على اعقابهم والادلة هي البينات
 ان في الآية تجاز فاعلم ان المراد بالادلة هي البينات والادلة هي البينات والادلة هي البينات
 الثواب الساجي من ملك الامانة في المصداق الاول انكار كون البينات علما لغيره
 لا في سائر البينات الصانع اذ لم يرد في البينات على ان يكون الطريق الى الاحصاء العالم في حدوده الى
 انما على بون في سائر البينات الصانع اذ لم يرد في البينات على ان يكون الطريق الى الاحصاء العالم في حدوده الى
 فانقول به سبب البينات صانع العالم وهو كونه في الطريق الى الاحصاء العالم في حدوده الى
 الصانع من غير ان يكون له كونه في البينات الصانع اذ لم يرد في البينات على ان يكون الطريق الى الاحصاء العالم في حدوده الى
 التماس الى من في كل الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزم كونه فاعلم ان الصانع في جوارح افعال
 المجرة على يد الكاذب في غاية اذ فعل قبح وقد جرت صدوة عن تعالى فلا ينسب للمجرة ولا لغيره
 البني وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه في شئ الوفاق عن كلامه في عده ووعيده وفيه ابطال الشرايع
 بالكلية فلما قد اجاب عنه بامر مولانا ان لا يتبع بالنسبة اليه ثم بل الافعال كلها بحسن صدقها عنه وعن
 ان افعال المجرة على يد الكاذب وان كان محكما صدق عنه فعلمنا ان الله لا يعلو عن عاده عادة ليا يبر
 العبادات الى ان يفر من الحق عن كونه في المجرة فلا اله الا الله البينات الصانع قول من قدما متقدمة
 وقد كثروا البينات للقول بقولنا الله وكيفية الله والسبب فلما قد جرت حوائج في حق القدم واسير اليه
 في مباحث الصانع الرابع قوله القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قراية كونه فلما اذ هو
 مركب لا لا يتبع في الوجود مما بل بعدم المقدم عند وجود المظاهر فلما ذكرتم من الارام لان الارام
 والاصوات التي تكلم بها الله تعالى عليهم قد اذنت وما يكلم بحروف واصوات لغير قايمة كلام الله
 فقد رزكم الكفر ايضا ولا تمزكم الا ان تقولوا ما سمعوا وان لم يكن كلاما حقيقيا كونه كلام الله فلا يلزمنا
 الكفر فقولنا عن سبب فلا يلزمنا ايضا الثالث من اجاز الكيفية قد كثر المجرة بوجه الاول ان محسنة جمل وقد
 جوابه وموانى الجمل الله من بعض الوجوه لا يفر الى ان عايد بغير الله فيكون كذا كذا الصنع
 فلما ليس لهم عايد بغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم العايد بالاجور عليه ما قد جاز
 به الشرح على اوله فلما يلزم كونه كلاما عايد الصنع فانه عايد بغير الله حقيقيا كونه كلام الله
 الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك الا كونه لانه لا اله الا الله الذي لا اله الا الله
 كونه لا اله الا الله الذي هو الله العاقل فلما ذكرتموه كونه في المستند ما تقدم من انه اعتقد الله
 بالاجور عليه لم يجعل غير الله الما حتى يكون من كذا كذا الرابع من كذا كذا قد كثر الروايات في الجوارح بوجه
 الاول

واذا جاز عدم اسناد معلوما
 جاز اسنادا كحديث محمد

او التماس

الاول ان القبح في كابر العبيات الذين شهد لهم القرآن والاحاديث بالركبة والايان
 كذب للقرآن وللرسول حيث اتى عليهم خاصة وعظمهم فيكون كراطلا لانا عليهم خاصة اي
 لانا في القرآن على واحد من الصحابة كمنه وعلوا وقد اعتقدوا ان من قد وافقه ليس داخل
 في الشاة العام الواردة في اليه شاة بقوله ولا من داخلون فيه عند من فلا يكون فيهم كذا
 للقرآن واما الاحاديث الواردة في ذكره بعض من الصحابة والبيارة لهم بالجنة من قبل الامة
 فلا ينفرد المسلم بالخبر او يقول ذلك الشاة عليهم وبذلك البيارة لهم عقيدة ان يبرط بسلامة
 العاقبة ولم توجد عندهم فلا يلزم كذبهم الرسول لانا في الاجماع فتعقد من الامة على تغيير من
 كثر عطاء العبيات وكل واحد من الذين يقين كمنه بعض كراطلا فيكون كراطلا سواء
 من كراطة مخصوصة من الصحابة لانه كونه من كابر الصحابة وعظماءهم فلا يلزم كونه الثالث
 قوله عليه من قال لاخيه المسلم كراطة فاعلم ان كراطة احد ما قلنا احده وقد اجمعت الامة على
 ان كراطة كراطة الاحاد ليس كراطة مع ذلك يقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من طعن مسلم انه
 يهودي او نصراني فقال له كراطة لم يكن ذلك كراطة بالاجماع واعلم ان عدم كفاية اصل العقيدة
 موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كراطة اذ اختلفت عقايد فرق الاسلامين في
 فيها ما يوجب كراطة كراطة الواجبة الى وجود الله غير الله سبحانه او الى حلوله في بعض اشخاص
 او الى انكار نبوة محمد عليه السلام او الى ذنوبه او الى استخفافه او الى استباحة الخمرات واستحاط
 الوحيات الشرعية واليه الشاة بقوله وسيرت ليد الذي ذكرناه في المقصد الخامس كراطة
 اذ افضلت الفرق الاسلامية وبنا عقايدهم في كل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق
المصداق الرابع في الامامة وبنا جهات من اصول الديانات والتفايد
 خلافا للشيعة في كل عند من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصيب الامام عندنا واجب
 على الامة سمعا واطاعة كراطة في كل كلام ما يبين جملنا اذ قد جرت الفادة من المكلفين
 بكرنا في واخر كتبه للنفاية المذكورة في صدر الكتاب وفيه شاة **المصداق**
 الاول في وجوب نصيب الامام ولا بد من معرفتها ولا قال قوم من اصحابنا الامة رتبة عامة
 عليه من امور الدين والدينا الشخص من الاشخاص فينبغي عدم اخراجه عن العاقد الرئيس عايد
 والعقيد الاخر اخراجه عن كل الامة اذ اعلموا الامام عند نفسه فان كل ليس كذا واحد
 هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال من خلافة الرسول في امانة الدين وحفظ حوزة الملل
 يجب بياحه على كذا الامم وهذا العقيد الاخر يخرج من نصيب الامام في اجية كراطة في خلافة
 المجتهد اذ لا يجب ثباته على الامة كانه بل علم من فله خاصة ونخرج الامم بالمعروف ايضا وادع

يسلم

فتش

مباحث

بحيث

الامة

هذا فيقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجبه لا واختلف القائلون بوجوبه في طريق مرتبة
 كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندهما واجبه علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عملا
 وقال الجاحظ والكوفي ابوالحسن من المعتزلة بل عملا وسمعا كما وقالت الامامية والاشاعرية
 لا ي نصب الامام علينا بل على الله سبحانه وتعالى الا ان الامامية وجوه عليه حفظ قوا من
 الشرع عن التقيية بالزيادة والنقصان والاسما عليه وجوه ليكون معروفا للدين
 على كونه من اهل البيت عندهم في معرفة علم وقال الجاحظ لا ي نصب الامام اصلا بل هو من
 الجائزات ومنهم من فصل بين الجاهل وبين كتمان الغلبة والاباحة بحج عند الاخرين ومن الغلبة
 وقال قوم كان كبر الاصم وباعيه بالعكس اي بحج عند الغلبة دون الامن لكافي اثباته من غير ان
 نقول ما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عملا فقد مر ما تبين من انه لا وجوب عليه
 تعالى ولا حكم للعدل في مثل ذلك ما وجوبه علينا سمعا فلو جازم الاول انه ثواب اجاع المسلمين
 في الصلوة الاول بعد وفات النبي عليه السلام على امتناع طوائف عن خلفه وامام من قال ابو بكر
 في خطبة المشهورة حين فاته عليه السلام الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الذي من يتوهم
 فيما ذكره الكل في قوله ولم يقل احد لاحاجة الى ذلك بل استواء عليه فانوا مطر في هذا الامر ويروا
 الى سيقته بني ماعة ورواها اسم الاشياء وهو من رسول الله صلى الله عليه وآله واختلفا فيمن في الغلبة
 لا يفتح في ذلك الاتفاق ولم ينزل الناس على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب الامام بان
 لذلك لم ينزل الناس على نصب الامام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما
 علم في موضعه وكونه علم لتعل ذلك المستند فلو امتواز لتوفر الروا على اليه قلنا استغنى عن
 نقله بالاجماع فلا توفر للروا اي ونقول كان مستنده من قبله لا يمكن نقله من قران الاحوال
 التي لا يمكن معرفتها الا بالمطابقة والعيان لمن كان في زمن رسول الله عليه السلام الثاني من
 الوجين ان قدان في نصب الامام مع ضرر مطعون وانه اي دفع الضرر المطعون واجبه على
 العباد اذا قدروا عليه جاعا بانه ان في نصب الامام مع ذلك الضرر ما تعلم على تناقض
 الضرورة ان مقتضى الشارع فيما شرع من المعاملات والمساكنات والمجاهد والمطروود والمقتضا
 واطهار شعائر الشرع في الاعباد والنيات لما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك
 المقصود لا يتم الا بان يكون من قبل الشارع برحمن اليه فيما يتوهم من اختلاف الاسماء
 وسبب الاراء وما يفتقر من الشجاعة فلما تناقض بعضهم في معنى ذلك التنازع والتواتر وبما التواتر
 انهدن الى سلاكم جميعا ويشهد له الخبر والفتن الباقية عند فرق الخلافة الى نصب امر حيث
 توهموا في عطلت المعايير وصار كل احد مشغولا بحفظ ما له ونسبة نام سيرة وذلك هو الذي دفع

هو غير فوت
 الخ فيهم

عدم حج

ان العادة
 ادى

في الرد
 في الرد

الدين وملاك جمع المسلمين في نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام
 من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين كما ان السمع فان قيل على سبيل المعاوضة في المعتزلة
 في المقدم ومنه احرار ايضا وانه يصبى بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام بانه ان
 ان ضراره من ملته اوجه الاول تولية الانسان على من هو عليه حكم عليه فيما يتقدم اليه وفيما لا يتقدم
 اضراره لا محالة السال انه قد يشكك في بعضهم كما جرت به العادة بها سلف من الاعصار في بعض
 الى الاختلاف والفتنة وموافقا لمراد الناس السالك انه لا ي نصب عليه كفاية في تفرقه ويقضو
 ح من الكثرة والعنوق فان لم يزل قرا بالامانة كغيره ونسبه وان ادى الى الفتنة او الجحاح في غير ذلك الى
 محاربة طائفة الاخر واللازم من تركه ان يترك نصبه كمن يترك من الاضرار للامان من نصبه ودفع ضرر
 الاعظم عند الضرر ايجابه المانع من وجوب نصبه بوجوه عارضة ما دليلا على وجوبه علينا
 الاول توفر الناس على مصالحهم الدينية وقبوا منهم على اشغالهم الدينية مما يحل عليه طباعهم
 وادبايم فلا جرح لهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يستعملون به ويدل عليه ما ذكرناه من عدم
 الحاجة اليه لانتظام حال اليونان والبربادي كما جرت عن حكم السلطان السان الانتفاع بالامام
 انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعدد وصول اجاد الرعية اليه في كل حين ليس لهم من الامور الدينية
 عادة فلا حاجة في نصبه للامانة فلا يكون واجبا بل جائزا السالك للامانة بوجوبه في كل
 عصر وعند ذلك فان افادوا الى الناس قد يمايلوا بالواجب عليهم بل بغيره ولا يتصور وان
 لم يعموا العاقد قد تكرر الواجب فوجب نصب الامام يستلزم احد الامر من المستغنى فيكون
 مستغنا والجواب عن الاول ان كان مكلما عملا فمستغنى عاده لما يرد من ثوران الغضب والاحتجاج
 عند موت الولاة ولذلك صادفنا البرمان والبربادي كذا في السادة والاشيود الضاربة لا
 يصبى بعضهم على بعض ولا يلاحظ في السالك على من ولا فرض قد حصل امر من جهاتهم ودينهم و
 تشوهم الى تطلعه الى العمل لوجوبه بينهم عابا فيهم حيث يفتقر عن عليه السلطان عليهم و
 لذلك حصل ما يزعج السلطان اي كيفية الكثرة ما يزعج الزمان وقيل ايضا السيف والسان يعلنا
 بالايضال البرمان والجواب عن الثاني ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فلو طر
 ويكون ايضا بوصول الحكام وسياسة اليهم ونصب من يرجعون اليه وعبر السالك ان تركهم نصبه
 لتعدده وعدم شرط الامانة ليس بواجب لوجوب عليهم على ذلك التعذر وانما الواجب
 اذا وجد الجامع بين ايطبا طائفة خذوز في ذلك كمن قال الموصون نصب الامام على الامام عملا
 ان اصل دفع المضرة واجبه على العمل قطعا فذلك المظنة المظنونة يحجب عنها عملا وذلك لان
 البرنيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم تحت اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف

غزل
 ح

ولا عذر في امره
 سلطان ظم من فتنه قدوم

في الرد
 في الرد
 في الرد



مثل ان احسن الناس ان كل مسموم بحب جنابه ثم يظن ان هذا الطعام بحسب ما يسمون فان العقل
 الصريح يوجب اجتنابه وكذا من علم ان لا يطيع لا يجوز الوقوف بحته ثم ظن ان هذا لا يطيع
 ما فعل الصريح يقضي وجوب ان لا يطيع بحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل
 هي الاستناد للاثر الشرع اوجه الموجب لنبض الامام على الله بانه لطف بكون العبدية قرب
 الى الطاعة والبعد عن المعصية واللطف واجبه عليه تعالى والجواب بعدم وجوب اللطف الذي
 ذكره في الامام طاهر قاهر رجي نوابه ونحشى غيابه يدعوا الناس الى الطاعة ويخرجهم
 عن المعاصي باقامة الحدود والعقاص في ينصف المظلوم من الظالم وانما لا تجوز على الله تعالى
 في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي وجوبه على الله وهو الامام المصطفى ليس بلفظ لا يجوز
 من مع الاحضا مرتب الناس الى الصلاح ويتبعهم عن الفساد الذي هو لطف لا يوجبونه عليه ولا
 لهم كونه تعالى في زمانا هذا ما ركبا للواجب وهو حال الجوارح على عدم وجوب مطلقا ان يصير
 الله لان الاسواء مختلفة فيدعي كل قوم امامه يخص صلوه لها دون الاخر فينتج الشايع والشايع
 والبيعة شاهدة بذلك نعم ان اخبار الامة نصيبا من اديبهم يتقدم امورهم ويرتب جوسهم ومن
 حوزهم كان لهم ذلك من غير ان يلزمهم تركه في الشرع وانت جبر ان هذه الجاه على عدم حوازل نصيب
 الامام ادل منها على عدم وجوب الجواب انه ان لم يقع اختلاف في نفسه فذلك ان وقع في غير
 تقدم العلم وان ساويا فالاولى وان ساويا فالاولى وان ساويا فالاولى وان ساويا فالاولى
 منهم فاعلوا اداة سوى نصيب الامام حال الله بدمها اذ ربما فكلوه لا استنكا فتم عن طاعة فلا
 كما حال العدل والامن يوجب نصيبه اذ هو اقرب الى اظهار شعار الاسلام وقالوا ما ركبا لواجب الامان
 والانصاف من الناس لا حاجة اليه وانما يوجب عند الحوف وظهور الفتن اعلم ان عبارة الكبار سبها
 في ذكر المذاهب للعدل على ان العاقل السبيل من الجوارح وهو مخالف للامام عبادا في الاكابر والتهاب
المقصود الثاني من شروط الامة بالجمهور على ان اهل الامة وسختها من وجهته في الاصول
 والفروع بقوم بامور الدين متمكنة من قامة الحج وحل الشهادة في التعايد الدينية مستعلا بالقوى في الفوا
 واحكام الوقائع انما استنبطت لان اتم مقاصد الامة حفظ التعايد وفصل الحكومات ودرع الحما
 ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذوراي وبصارة بتدبير الحبيب وايتم ترتيب الجوس حفظ الشؤون بتم
 بامور الملك سحاج قولى العلي بقوله في الحديث عن الخوذة واللفظ بنبض الاسلام بالنيات في الحاركة
 كما دون في هذه الكلام وقف بعد انتم الممسكين في الصف قايلا انا النبي لا كذب انا بن عبد المطلب
 ولا يهول ايضا اقام الحدود وضرر الجواب في لا يسترط في الامام هذه الصفات الثلاث لانها
 لا توجد الان مجتمعة واذ لم يوجد كذلك فان يجب نصيب فاقدا فكون اشترطها عبسا لتحقيق الامة

ومضى الساقط

يتصور

والشاعر

الامامة

بدونها وحى نصيب احد ما فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب له ولا ذاك فيكون اشترط
 حشر الناس الى ما يمكن ومنها نصيب فاقدا فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها ثم ان يكون
 عدلا في الظاهر ليلا يجوز فان الناس ربما يعرفوا الاحوال الى غرض منه فيصنع الحق عاظا ليعلم
 للشرقات الشرعية والملكبة بالحق التصور عقل الصبي كرا او النساء ما قصات عمل ودين حر الملك
 يشغل حدة السيد عن وظائف الامة وليلا يحرق نصيب فان الاحاد يحقون العبد ويتكفون
 عن طاعتها فله الصفات الثمانية والحس وطبيعة في الامة بالاجاع وفيه اشارة الى ان
 بعدم اشراط الاول ما لم ينفذ اليه وما يتسكب به فهو مردود فاما اتحاد علم الوجوب مطلقا لكن الامة
 ان نصيبوا فاقدا فسادا للامامة التي تنزع بنفسه ومنها صفات لغوي في اشراطها خلاف
 الاول ان يكون قريبا اشراط الاشاعة والبيان ومنه الجوارح وبعض المعزلة لنا قوله عليه
 السلام من قرئ من ان الصحابة علموا بالضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به
 يوم السقيفة على الانصار حين ازعموا في الامة لمحمد الصحابة فقبولوه واجتمعوا عليه فصار دليلا
 بعينه المعنى باشرط القرشية اجتمعوا الى المانعون من اشراطها بقوله عليه السلام السم والطاعة
 ولرعد احبها فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قريبا فلهذا ذكر الحديث فيكون حرم الامام
 ايمرا على من يراه او غير ما كان فيه وحكمه على هذا فلهذا ذكره وبين الاجاع او يقول هو ما كان
 على سبيل الفرض يدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا لاجاع الناس من تلك الصفات ما فيها شرط
 الشيعة الناجية ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقول وقد شرطه الامام
 الرابعة ظهور المجبة على يده اذ به يعلم صدقة في دعوى الامة والعصمة وبه قال العلامة وبطل هذا
 السلافة واشتهر اظهر في الامة انما يدل على قرب على امامه ان يكره رضي الله عنه وكونه اماما واحدا والى
 شيء ما ذكر من تلك الاشراط وهاهنا فان كونه ما شيا منعت والاخرين للحاجان له اجاعا الحامية
 ان يكون مصورا شرطها الامة والاسما عليه وبطلان ابا بكر لاجع عصمة اتفاق مع نبوة ائمة اجاعا
 على اشراط المعصومين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم او ليعلم الامامة الناس المعارف الالهية
 كاذب الية للملاحة ولجوارحه وبعده عصمة لم يزل عليه المعنى اذ يجوز خطاؤه فاعلم والجوارح
 الخطا على غيره في الاحكام كاذب الامة فلو جاز الخطا عليه ايضا لم يحصل الفرض منه بل اخراج الامة عن
 الجواب منع كون الحاجة اليه لاحد مما يلحق بعدم من فم الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله لا يمار
 عدم الظالم من جوابه يسمي من طلب الامة لدرية وغير المعصوم ظالم فلما ياله عبدا لامة الجواب
 لان ان الظالم من ليس المعصوم بل من ركب معصية مستقلة للعدالة مع عدم النبوة والاصلاح والفساد
المقصود الثالث فيما ثبت به الامة فان الشخص لم يحد وعلوه للامة وجهه ليشترطها لاية

مستحرون

ان يكون

لا يصح ذلك

بل لا بد من ذلك من امر الله وانما ثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وثبت
 ايضا بسنة اهل البيت عند اهل البيت والجماعة والمعتزلة والصالحين من الزيدية خلافا
 للشيعة اى لا كثر من قائلهم قالوا لا طريق الا للنفس لما ثبت امامة ان يكون بالبيعة كما سياتى
 على عدم اعتقادنا بالبيعة بوجه الاول الامامة نيابة الله ورسوله فلا يثبت بعقل الغير الذي
 هو اصل البيعة اذ لو ثبت بقوله كان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله فلما ذكركم الى اختيار
 البيعة للامام دليل لنيابة الله ورسوله بصفاته فلاما حكيم بها اى بتلك النيابة كعلامات سائر
 الاحكام ولخصنا ان البيعة ليست عند المعتزلة للامامة حتى يتم ما ذكرتم من علمه فطوره لما كان له
 والجماعات الدالة على الاحكام الشرعية النافذة لا يقرها اهل البيعة في غيرهم فلا يصح فعلهم واحسانهم
 حجة على من عداهم معنى انهم لا يكونون التفرق بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك فليكن
 عليهم خصوصا لفرقة فيهم فلما كان فعلهم وبيعتهم امانة مضمونة من جهة الله ورسوله والى
 على كمالها امانة من نوع سقط هذا الكلام اذ يفسر ببيعتهم حجة على المسلمين بحسب عليهم بابعادها
 فيستقصى ذلك قوله بالاسناد والامام اذ يجب انما يحمل السارح قوله دليل على حكم الله الذي يجب
 اتياعه وان كان لا يقرها لهما في الشهود عليه والحكم عليه يريد ان السارح ليس له ان يتصرف
 في الدعوى عليه ومع ذلك يحمل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حتى الاستيفاء منه
 مع ذلك يحمل المدعى متحيا لذلك السالك ان القضاء وكذا البيعة امر عزم ولا ينفك بالبيعة
 فكيف ينفك بها الامامة العظمى امامة جميع المسلمين كافة فلا يلزم عدم انعقاد القضاء والبيعة
 للخلاف فيه وان سلم عدم انعقادها بها فذلك عند وجود الامام لا يمكن الرجوع اليه في هذا الامر
 واما عند عدمه فلا بد من النقل بالنعاده بالبيعة بحسب المصالح المنوط به ودرر المصالح المنوط بها
 دون اى دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يردى الى العلة اذ بما يبايع فوام على يده في بلد
 واحد او بلاد متعددة ويدعى كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى من غيره فيؤدى ذلك الى
 الفتنة ويؤدى نفع ضرر وجواب ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر من نفعه من الضرر اللازم من نصبه
 واذا تضادوا وجب نفع اعطاهما الخامس موعدتهم في اتيان مطلبهم ان العفة والعلم جميعا سائر
 الدين على التسجيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الكرم ط
 لصح الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلما ثبتت الامامة بسنة وقد مر جوابها اى جواب الرابع كما
 قرناه وجواب الخامس هو ان البيعة امانة دالة على حكم الله ورسوله امام صاحب البيعة واذا ثبت
 حصول الامامة بالاخيصة والبيعة فاعلم ان ذلك لا يحصل الا بغيره الى الاجماع من جميع اهل البيت والعتد
 اذ لم يتم عليه اى على هذا الاضمار دليل من العقل والسمع بل الواحد والاسان من اهل البيت والعتد
 كل

انعقاد

كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على الاسلام واذا ذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلواتهم
 في الدين وشدة محافلهم على امور الشرع كما هو عند الشيعة من عقد الامامة بذلك المذكور في واحد
 والاشيئين كعقد عمر لابن بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لثمان ولم يبق طول عقد الاجماع من
 المدينة من اهل البيت والمعتزلة فضلا من اجاب الامامة من علماء اصحاب الاسلام معتقدي جميع
 هذا كما مضى ولم يتكلم عليهم احد وعليه على الامانة بالواحد والاشيئين من عقد الامامة انما هو
 للاعطاء بعد من الى وقتها يذوقه بعض الامام بحسب كون كل المعتد من واحد والاشيئين بمسند
 بيته تعالى له كما ان الحكماء في الامانة لم يرفع عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جها فانه اذا لم يشرط
 البيعة العادلة توجهت الخاصة بالعتد سرا واذا اشترطت انما دفعت لان ذلك المعتد غير صحيح
 الذي ذكر من اعتبار البيعة العادلة وعدم من المسائل الاجتهادية فيجوز فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد
 اليه ثم اذا اتفق المعتد في لبا وبلاد من غير المعتد فاقضى ولو اخرج اخره من البيعة حتى ان
 امر الله فان لم يكن هناك معتد او كان ولم يعلم عنه وجب ابطال الجميع واستيفاء العتد لمن وقع عليه الاجتهاد
 ولا يجوز الاعتد لامامين من معتق ارجاب منفتحين الاقطار لاداية الى وقوع الفتنة واختلال النظام
 اما في معتقها اى اما العتد لامامين من معتق مشيع الاقطار حيث لا يسع الواحد بديرة فهو محل الاجتهاد
 لوقوع الخلاف للامامة خلع الامام وعود بسبب وجهه بل ان يوجد فيه ما يوجب اختلال احوال المؤمنين
 وان كان من امور الدين كما كان لهم نصيبه واقامة لانقطاعها واعلمنا وان ادى الى الفتنة اجمل
 اذن المختصين قد ثبتت حاله لارؤية من الزيدية الامامة سؤدى في اولاد الحسن والحسين
 فاطمي خرج بالبيعة اعيان الى المعنى وكان عالما بامور الدين بنجاحها فوامم بحسب مطاوعة فذلك هو
 تعدد الائمة في معتق متقايق الاقطار وسو خلافا لاجماع المعتق من السلف قبل ظهورهم ولذلك
 ايضا جعلوا الدعوة طريقتا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اعفت الامة على الامانة لا مقتضى لثبوتها الا
 احدا موثقة النفس للاختيار والدعوة ومضى ان بايننا الظلمة من مومن اهل الامامة وما مر بالمعروف
 بنى عن المنكر ويدعو الناس الى التبايع ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى الامانة المقصود عليه واما
 الطوائف الاخران فقامت الامامية واستقر اصحابنا والمعتزلة والخارج والصالحية من الرديية
 الى ان الاخير طريق اليها ايضا وسبب ما يراى الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم
 على ذلك سوى الجليل المنقصر الرابع في الامام الحسن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وموعدنا ابو بكر وعند الشيعة على الناحية الاولى ان طريقتا الامانة والنفس والاجماع بالبيعة والنفس
 فلم يوجد كسايان واما الاجماع فلم يوجد على غير ان كسايان فخر الامانة الى الاجماع معتق على حقية الامانة
 احدا للثبوت ان يكون على العباس فلم يزلوا باجوابهم ولم يكن على الحق لاراعاه كما نزع على معاوية

وقتنا

منجى

اررد

طريق اصحاب

ابوبكر على عتبة فطن ان النبي عليه السلام خارج الى الصلوة فاشاد اليها انما اصله منكم واخذ منكم وتفر
 في يومه وفي رواية اخرى ان الجبابرة لم يقدروا عليه حتى مات وما دون الفخار في شاة له عروة عن ابن عباس
 انه عليه السلام امر ابوبكر ان يصلي الكس في مرضه فكان يصليهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه
 ختمه خرج الى الحج فكان ابوبكر يصلي بصلوة رسول الله والاسلمون بصلوة ابوبكر في كل يوم
 فهو انما كان في وقت لغيره المالك من ذلك الوجوه الامام ان يكون علم الامم بل علم الامم في الاحكام كما
 ولم يكن ابوبكر كذلك لانه احرق حجة الماد في البلاد وكان يقول انما سلم وقطع يدا السارق وسحقه في الزرع
 وقال لجدته سالته عن هذا الاجد لك في كتاب الله وسنة رسوله يا ابا بكر حتى اسال الناس فخران
 رسول الله جعل لها السكس فلما الاصل فيكون الامام عالم بالجميع الاحكام منقوج وانما الواجب الاجتهاد
 ولا يقتضي كون جميع الاحكام عمدة ان حاضرة عند بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظره بل وانما ان الامر
 مجتهد اذا ما من مسلمة في الدنيا لا اوله في قول مشهور عند اهل العلم واحراق حجة انما كان الاجتهاد عدم
 فتقول قوتية لانه زنديق ولا يقبل قوتية الزنديق في الاصح وانما فطم اليه فطم من غلط اللاماد
 اوله في المرة الثالثة من السيرة وسور في الاكثر من العلماء ووقوتية في سيرة احمد ورجوعه الى الصحابة في ذلك
 لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه السابقة لصلوة الامام عمر بن الخطاب
 وناصره ولا العبد في عهد الامامة من قبله فقدم حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر الخطيب في
 قوتية سو ووجه من ابيه وانكره عليه في علي لم يكرهه في الولد حيث قيل في الكوفة في يوم من
 طمعا في امره لجماله ولذلك يوح زوجة من ليله وضاجها فانار عليه عمر عتقه فاصافا ابوبكر
 لا بعد ميمنا شرا له على الكفار وقال عمر خطيبا لانه لان ذلك الامر لا يقدرك وقال عمر في يوم ايضا
 ان سعدا لم يكن فله وفي الله شرا من عاد الى مثلها فاقوله قلنا بئس الذم اليه من الكاذب القارده
 فان عمر مع كانه قد وفور حزنه حتى قيل ان حجة سوا عقل من ان يخذع واورع من ان يخذع وقد كان امامه
 بعد ان كبر اليه والفتح في ابي بكر قدح في امامته كيت يقنور حنة ذلك ان كان مثل جالداي عدم قتل من
 انكا والمجتهد من بعضهم على بعض مما ادى اليه اجتهاده فانه قيل ان جالدا انما قتل الكالة اذ وردت
 صدقاتهم لما لمه وفات رسول الله وخالف الامامة مات صاحبكم فخاله فصدقه ليس صاحبنا فيستن
 دة وانما زوجة امره فله كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت في حوزة غيره وانما قول في
 ان بكر قضا ان الاقدام على طلبه بلا مشاورة الميرة وحصيل الاشارة منه فطنة الشنة العظيمة طائفة من عليه
 على اقدحت عليه فقلت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انكر جيرانا من هذه الوجوه التي تنكروا بها على انما جلا حجة
 للامامة لا يعارض الاجماع على امامته المستند للاجماع على اسبقية الامامة وجامعها ان وجامعها ان
 عليها ما اركلهم في ابيات الامامة على اجمالها وتضييدها اما اجابا لاننا لو اخبرنا بصلوة ابوبكر ووجدنا
 وان

مطلوب عدم قبول قوتية زنديق
 في قوله كما آتت
 الامامة

مقتضى

الى ص

وان لم يبلغنا وجود بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول مقتضى استخلاصه على الامامة
 عند عيبيه عنهم في حال جباية كما كان يحلف على المدينة عند نهوضه للغزوات لاخل بذلك المدينة
 ولا يترك بل البلد فوضي ان يتساوي بين لاديس لم يكتف بحوزان على الامامة باجماعها عند الغيبة
 الكبرى التي لا رجوع بعد بلا امام يعتمدون به ورجعون اليه في مصالحهم وايضا شيمته على
 الامامة معلومة مكشوفة لاسترة بها حتى قال انما لكم مثل الزوال لولده وعلمهم من امر حبيس كنهها
 وقاين اداية كيف لا يعين لهم من يصليهم جالهم به معاشا ومعادا ومن البين انه لا يرضى حتى ان بكر
 والعباس معتين ان يكون في حق علي الجواب انه لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة يتوهمون بذلك
 النبيين ولا يكون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم يرض على كثير من الاحكام العترة
 بل وكلها الى ابي المجتهدين الذين هم حجة الدين واعلام الشرع ثم عدم النقل على معلوم قطعا لانه
 لو وجد لتواتروا ولم يكن ستره عادة اذ هو ما يتوفر الدواعي الى فعله وايضا لو وجد نص في
 على امامته على انا فتح به غيره عن الامامة كما منع ابوبكر الانصار يقول عليه السلام الامامة من
 قد رشح مع كونه خيرا واحدا طاعة وذكرا الامامة لاحد فكيف يتصور ان يوجد نص في
 متواتر في علي بن ابي طالب فم لا يصحون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم من الضلالة في الدين
 با شدة بدهم الاحوال الانفس مهاجرة من الاكل والوطن وقلمه الاولاد والاباء والاقارب
 في نفرة الدين ثم كالحج على علمهم بذلك البصير لظلم لا يقول احد منهم عند طول النزاع في الامامة ما لهم
 سنا دعوى فيها لنص قد عين فلما بالها ولورع فاعانه اي عليها فعل ذلك لم يعلوه كان ذلك في انعم
 مباحا منكر المفردة فلا يثبت في عدم ولا يبال في بئس الامام فضلا عن كتاب السنة اما الكتاب من
 وجهين الاول قوله واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والامامة عامة في الامور كلها
 نصي الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اي من الامور التي بعد الامامة الامامة للامامة
 وعلى من ادى الارحام دون ان بكر الجواب من عموم وصحة الاستثناء معارض بعض التفسير اذ يجوز ان
 يقال من هذه الاولوية الممنوعة للملاقاة والارث او العطف والشفقة الى غيره ولكن من جهة الاربعة
 فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع جنسية لا احدا فاصطفا وتكرره انها مطلقة فاد استثنى كان
 تغدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت امة على اطلاقها لكان مولد ام ابوبكر الله ورسوله و
 الذين امنوا الذين يعتمدون الصلوة ويوتون الزكاة وهم بالكون والوال ما المنصرف الى الاولى
 والاخر بالمنصرف كمال الصبي والمراه وانما الحجة الناصرة لعلها لا تترك في لفظ الولي وايضا لم
 يعتمد في اللغة معنى الولي والناصر غير اذن الامامة لعموم النقرة والمجتهدين في حق كل المؤمن في العالي و
 المجتهدين والمؤمنات بعضهم اوليا لبعض اي بعضهم محض وناصر فلا يصح حصرها بكلمة امامة

في النور

بقتضى

ج

لنفع ص

مطلوب في النور ان النور على الامامة
 على من عاصى وطعن على
 النور ورجع الى طاعة الله
 لا يطعن على من سب



صاحب القنوق
في الصدوق
في الجند

في الاثر

في الاثر

في الاثر

في الاثر
فوجهان

في الاثر

في الاثر
فوجهان

في الاثر

في الاثر

الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المنصرف في الالة هو الالهام قد اجمع عليه
 على ان المراد بالذين يمتثلون الصلوة الى قوله وسر الكون على فاه كان في الصلوة والكفا لا يابل
 فاعطاه خاتمة فترت الالة وللإجماع على ان غير كافي كمن لا يغيره فترت الالة فيكون الاله
 في الالة والحجاب ان المراد هو الاله والادل نظم الالة على ما عتد وكونه اولى بالعرف حال جوده
 ولا يشبه في بطلانه ولان ما عتد في صيغة الجمع على الواحد وكونه اذ لا في حقه لا ينافي قوله في غير
 من يجوز ان يشره في تلك الصفة ولان ذلك ان جعل الاله في الالة على الاولي والحق بالعرف غير ضاير
 لما قبلها وموقوفه يا ايها الذين امنوا لا تحذوا اليهود والنصارى ويا ايها الذين امنوا لا تحذوا
 منها معنى الانصار والاعتناء بالاعتناء في النقص في غير ضاير بعدة وموقوفه ومن يقول الله ورسوله
 والذين امنوا فان حرب الله سم العالون فان التولي منها يعني المحبة والنفرة دون النقص فوجب
 ان يحل بينهما على النفرة ايضا لئلا يلزم لفرء الكلام والاشارة من وجوه الاول حذر العذر وموافقة
 عليه للام اخبر القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بعد تزيم وهو موضع من مكة والمدينة بالحق واما مجمع
 الرجال فصفه عليها وقال لهم الشا اولى لكم من انفسكم قالوا بلى فمن كنت مولاه فلي مولاه اللهم وال من
 والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله لانه الاستدلال ان المراد بالمولى هو الاول
 لفظا في هذه الحديث والالة اي لفظ المولى يقال للمعق والمعتق وامن العم والبار والمطيع والناصر الاول
 بالعرف والاشارة الاول غير مراد منها قطعا فان لكل على المعص والبار وامن العم يودي الى الكذب
 والنبي عليه السلام لم يكن محتما ولا حليما لاحد وكل على الناصر معق فان كل احد يعلم من ذنبه ضرورة
 وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فحق لكل على الاول بالعرف كما ذكرناه ولا ينافي المعاني المذكورة
 فيمكن في الالة وحول اللفظ حشنة في هذا القدر المشرك فالله اسأل اللطفي الجواب عن
 الحديث ودعوى النزوية في العلم بجملة كونه متواترا بحكاية كونه لم يعلمه اكثر اصحاب الحديث كالحار
 ومسلم واخرها وقد طعن بعضهم فيه كما ان داود البجلي في ان كان الرازي وغيره من اهل الحديث
 ولان عليا لم يكن يوم العذر مع الجاه فاه كان باليمن ورد هذا لان عيسىه لا ينافي الحديث الا ان
 يروي هكذا اخذ بيدي واسحقه ولهذا قال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فوفاه اي كرم لم
 يروى في الحديث ومن الشا اولى لكم من انفسكم فلا يعلن ان يسلط بها فان للمولى معنى الاول
 فالمراد بالمولى هو الناصر بدليل في الحديث وموقوفه وال من والاه الى الفرة ولان معلى معنى فعل
 لم يذكره احد من ائمة العروة وقوله ما ويكلم الناس مني فكم ان فيكم وما اليه لكم وعافكم ولهذا
 قال في بعض المصنفين قد قيل المراد منها ايها الناصر فيكون كماله من في النفرة على طرته اقوام
 الجوع زاد من لا زاد له والاستعلاء ايضا يدل على ان المولى ليس من الاول جواز ان يقال مواصل من
 دون

دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجل دون مولى الرجلين او الرجل وان
 سلم ان المولى معنى الاول فيجب الدليل على ان المراد الاول بالعرف والتدبير بل كذا ان
 يراد الاول في الامر من الامور كما قال ان اولي الناس برسم كذا من اتبعوه وارادوا
 في الامور والاختصاص من والقرب منه لاني النقص فيه ويقول القادة من اولي الناس
 ويقول الا باع من اولي سلطانا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف بل في امرهم
 الاستشارة اذ يجوز ان يقال في اي شيء مولى في نفرة او حجة او التدبير فيه وفيه التسميم
 بان يقال كون فلان اولي زيد امان نفرة واما في ضبط ماله واما في تدبيره والتصرف به
 وح لا يدل الحديث على امانة الشا من وجوه السنة قوله عليه السلام لعلي من خرج الى غزوة
 يقول واسلمته على المدينة انت مني منزلة مروان من موسى الالة لا ينافي جدي فانه يدل على ان جميع
 المنازل المانية مروان من موسى سوى النبوة بامته لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللطفي
 على كل المنازل لما صح الاستدلال من المنازل المانية مروان من موسى استحالة للقيام مقامه بعده
 لو عاش مروان بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في جوده بدليل قوله اخلص في قوم ولا معنى
 للامانة الا للقيام مقام المتخلف فاما كان له من التفقات فوجب ان يكون خليفة بعد موته على
 على تدبيره بقاء والامانة غير موحاة للتقصد والنفرة عنه وذلك عن حازم على الانبياء الا ان
 ذلك للقيام مقام موسى كان له حكم الشا في النبوة واسم منها بدليل الاستثناء قال الله
 الوجه الثاني من حجة الاستدلال هذا الحديث هو ان من جلدنا من مروان بالنبوة الى موسى لانه كان
 شريكا في الرسالة ومن رواه استحسان الطاعة بعد وفات موسى لانه في حجة ان ثبت ذلك لعل
 الالة امتنع الشا في الرسالة فوجب ان من جلدنا من الطاعة على الالة بعد النبي علما بالبرهان
 ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما حقه الاله في عند الحديث ان صح وان كان من قبل الاله
 او تقول على هذا وجه لا عموم في المنازل بل المراد استحالة على قوم من قوله اخلص في قوم لا خلافة
 على المدينة ان المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة بنو كنان ان مروان كان خليفة
 لموسى في قومه حال عيشه ولا يلزم دوام اسم استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلص لا عموم
 بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المبادر استخلافه مدة عيشه ولا يكون خراج عدم دوام بعد وفاته
 موسى لتعود ولاد اللفظ عن استخلافه منه على الاستدلال بالاصح بالاصح لانه في بعض التفقات دون
 بعضها ولا غرارة اذا استعمل في مرتبة اعلى من الاستدلال بالنبوة فترأ عنه يعني وان سلمنا تداول
 اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافة بعد غزوة لم يكن فلكل القول متواذنه ووجوب انتصاف
 في الاعين وبما انه وان غزوة خلافة موسى قد صار بعد الغزوة مستقلا بالرسالة والتصرف من الله

لوية

في الاثر

في الاثر

٢ وذلك شرف واعلى من كونه مستحق موسى مع المكة في الرضا كيف ان الطاهر متروك ان وان
 فرض ان الحديث بم الماذل كلها كان كما مخصوصا لان من مازل مروا لونه احا نسيا وبنا
 والعام المحض ليس في الباقي او جهة تنعيفه لو ترك قوله وهذا كان اول غم شرع في
 الجواب عن الوجه الثاني بقوله سدا اولها دمر مروا بعد وفات موسى بسببه لا خلاصه عن
 موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفي النبوة منها لاسيما كون علي نبيا فيلزم نفي سببه
 الذي يتوافر في الطاعة وهذا الاخر الثالث من جوه الية قوله عليه السلام سلوا علي علي
 بامر المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صح الحديث للمطاع المتقدم الدال على عدم الجمل النص
 وكذا قوله انت اخي ووصي وخلفي من بعدى فافهم في كسر الدال قوله انه سيد المسلمين والامام
 المتقين وقايد الزهاد والعلين وبعد الاجابة المفضلة على الوجه المذكورة تقول هذه التصويرات التي
 تسكوها في الامه على كرم الله وجهه حارضا لتوضيح الدال على امته ان كرم الله وجهه الاول قوله
 تعالى عدا الله الذين امنوا حكم وعملوا الصالحات ليخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم
 وليكن لهم دينه الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابه واقل الحكمه او عدا الله حتى توجب ان يوجد في
 جماعة منهم خلاصه يمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الاحكام الخلفاء الاربعة فمن التي وعده
 الله بها الثاني قوله قل للمسلمين من الاعراب سددعون الى قوم اولي اس شديد عدوانهم او يسلمون
 وليس الداعي الى ذلك التوم لطلب الاسلام محمدا لقوله في سيقول المسلمون الى قوله قل ان يسعونا
 كذلك قال الله من قبل بعد علم النبي عليه السلام من هذه الاية انهم لا يسيقونه ابا وليكفيهم دعوم الى
 القتال وايضا فان الخلفين لم يدعوا الى محاربة من حيوة عليه السلام ولا عليا لانه لم يمت حتى ياتيهم
 خلافة فقال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعد من الوفاة والحكام لانهم
 عندنا طلبة وعندهم كما وفلا يلق بهم قوله فان تطيعوا يؤمكم الله لغير احسان الاية فهو ان ذلك الله
 الذي يجب اتباعه الامم الحسن وبكره انما يدعي احد الخلفاء السلطنة ويلزم خلافة ان كرم الله وجهه
 بالفصل في الطائفة ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة افياب سبيل المالك كان الماه الى
 بكر طلبة لما كان ابو بكر موطا محمد وعا عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله
 سريده شرعا وبنا في صلة الانصليته الرابع كانت الصحابة وعلى متولون باطنيته وسؤل الله
 وقد قال فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافة حقها الخايس كما كانت الامامة حتى علم ولم
 فقه الامة عليه كما يزعمون كما نواثر الامم كنتم خيرة امة مروا بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل
 عليه نص القرآن السادس قوله عليه السلام افتدوا بالذين من بعدي ابكر وعمر واثم علي بن ابي طالب
 ثالث الشيعة هذا اخر واحد فلا يجوز ان يملك فيها يطلب فيه اليقين فلا يسئل من جزاء الله الذي

مطلب
 السلام المحض ليس في الباقي
 عند الله

في السورة
 في المثلث ف

في فصحى

في
 يفتق له

يستدلون به على الانصليته كما سبباني ولا من خبر المنزلة الذي مرصم ومن يدعون فيها
 يوافق من مدعيهم التواتر وفيما كان في الاما دكتما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع
 قوله عليه السلام الخلفاء بعدى بنون ثم يصيبه ملكا عضوها فقد حكم بان التابعين
 بالامر من جهة ثلثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلا
 كلمة الله وان التابعين به بعدا من كل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك لعل في
 علي صي خلافة الخلفاء الاربعة الثاني انه عليه السلام استخلفنا بالجموع في الصلوة حال حرضه
 واقدر به وما عرله كما مر تقريره فيسبق بعده اما فيما ذكره ان غير ما اذا جامل الفصل
 وكذلك قال علي قد ملك امر ديننا فلا صدك في امر دنيا ما تدعيه اامة الائمة الملك
 تعلم ما ينبت منها يبعث الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه امكان للاباء امة ان بكر
 والامة الائمة السلطنة الباقية كانت تعلم انها او بعضها منها يمكن انبا بها بعض الوجوه
 السابقة مثل قوله ٢ وعدا الله الذين امنوا الاية وقوله عليه السلام الخلافة بعدى
 الحديث وقوله افتدوا بالذين من بعدي لم وطرفة المعقول اليه في حق من يكره ذلك
 لانه دعوى في فرضه عثمان واثران اكتب هذا كما عهدت ابو بكر في خاتمة لفرعه من الدنيا
 اول عهده بالعقبي حاكم يتر فيها النباير ويومن فيها الكفا في ان استخلف عليكم عن الخطاب
 فان احسن البرة فذلك حتى به والجر اوردت وان تكلي الاخر فيعلم المحدثين طلبوا ان يفتق
 يفتقون وفي حق عثمان وعلى البقية فان علم يفتق على احد مل الامامة شورى بين
 ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطه والزبير وسعيد بن ابى وقاص وقال وكان
 وكان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ردت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه راسم افضل من عدا
 وانه لا يصلح للامة غيرهم وقال في حقتهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وسواهم راجف
 ولم تخرج في طره واحد منهم كما راد ان يسلمه بر اى غيره في التيقن ولذا قال ان انقسموا
 واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر ان رايهم الى الصواب اقرب ان تساووا فكونوا في
 الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يفتق احد منهم للصلوة عليه كيلا ينهم منه انه عيسى بن ماري
 صيب ولما تفرقوا افتقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولا مستند عثمان اتفق الناس
 على بيعه على رضاه عنهم **المقصود** الفصل الخامس في افضل الناس بعد رسول الله وهو
 عندنا واكثر قداء المعتمد ابو بكر وعبد الشيعة واكثر شافى المعتمد علي بن ابي طالب وقوله
 وسجنها الاتق الذي يوتى ما لا يترك في قال كره المعتمد وقد اعتمد عليه العلماء انما رلت في بكر
 فواتي ومن يواتي فهو اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم عند الله ايعلمكم وسواي الاكرم عند الله

صحة

رسول الله في
 ص

بكر
 رات
 ٢

استشهد
 سيد

رضائي عليه السلام

هذا هو الكتاب الذي فيه
 ذكر ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم
 من الفضل والكرامة والنبوة
 والرسالة والولاية والسيادة
 والجلالة والكرامات والنبوة
 والرسالة والولاية والسيادة

هو الافضل فابكر افضل من عده من الامة وايضا فتولوا ولا يجد عنده من نعمته حتى يعرف
 عن الخلق على اذ عنده نعمته الزبانية فان النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم يحل عليه تغيير ابوك
 للاجتماع على ان ذلك الامم الواحد من الامة التي قد عليه اللام افتدوا بالذين من بعد النبي صلى الله عليه وسلم
 وعمرهم بكم بالافتداء فيدخل في الخطاب على من يوشع بالافضل اذ لا يورث الافضل والمساوي
 بالافتداء كما عندكم اذ لا يكونون امة المفضلون الصالحين ان الله قد عليه اللام بالافضل
 والله ما طلع الشمس الا غابت بعد النبي صلى الله عليه وسلم على رجل افضل من النبي صلى الله عليه وسلم
 لا يكره من سبوا كقول الله جل جلاله ما احل النبي صلى الله عليه وسلم للمسلمين من الامم ما يرضون
 منهم ابوك ان يقتلوا عليه غيره الساس عدي في الصلوة مع اهل الفضل العبادات وكونه يات
 الله ورسوله الا ابكر من غيره قوله ما ان الله والمسلمون الا ابكر وذلك ان بلا الا بصلوة
 في ايام مرضه خال النبي صلى الله عليه وسلم بعد النبي صلى الله عليه وسلم اخرجه وقال ان يكره لصلواته فخرج ولم يجد
 على الباب الا عمر في جماعة يسرونهم ان يكره لصلواته فخرج ولم يجد على الباب الا عمر في جماعة يسرونهم
 قال ذلك في رواية الساجع قوله عليه اللام خير امتي ابوك ثم عمر النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك
 محمد اخيلا دون ربي لا اخذت ابابكر خيلا ولكن سرور كل في ديني وصاحبي الذي اوجبت محبتي
 في النار وخليفتي امتي الساجع قوله عليه اللام وقد ذكر عنه ابوك وارسن مثل ابوك كذا في النسخ
 وقد تقي وارسن في رويته وجزية باله وارسن في بنته جارية من سابع الخوف العاشر قوله
 على خير الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابوك ثم عمر النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك
 يقوم مقامك بعدك يا اوصي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن ان اود الله بالكل خير اجمعهم على خير
 كما جهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم لم اى للشيعة ومن افتهم في ان انبات افضل على مسلكه الاول
 عليه ان يكون افضل اجالا وهو وجود الاول اليه المبالغة في قوله لا يخرج ابانا وابناكم
 ونسائنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتياج ان قوله وانفسنا لم يرد به من النبي صلى الله عليه وسلم لان الناس
 لا يدعون انفسهم بل يراونهم على انفسهم الاخبار الصحيحة والروايات البينة عند اهل الفقه والعلامة عليه
 اللام دعا عليا الى ذلك ليس من غير حجة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك
 العمل في فضيلة النبوة من جهة ان النبي صلى الله عليه وسلم في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من
 الامة وقد بين ان المراد بانفسنا على حده بل جميع قواها وخدمه النازلون عنده من رتبة عليه
 اللام من حيث هو اليه طاهر مشوي اللام بانيه خلق الكلي من هذا الطير فان على واكمل منه
 الطائر والحيث من الله كثره الثواب والعلية يكون هو افضل من كل ما واهب بانه لا يبعد كونه
 اجب اليه في كل شي الصحة النقية وادخل في الكلام البعض لا يرد به من ان يستفسر فيقال
 اجب

النبي

ق

المبالغة من الدنيا
 على العالم من العزيم

دا علون في يد عليه
 صفة الجمع الثاني في خبر
 الطير وهو قوله عليه
 الصلوة والسلام

اجب حجة اليه في كل شي اوفي بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثرنا بان شي دون اخر
 فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله عليه اللام في ذي النذية لعنه جبر الخلق من رواية
 خير من الامة وتلقه على واجب بانه ما بشره فيكون من انسره من اصحابه جبرته ومن سايه
 الخلق وسويها اجاعا وايضا مخصوص النبي صلى الله عليه وسلم عن الخلق المذكور في الحديث والافضل
 كان على خيراته وفضلته محمودة للبيان وبطل الصواب في الجواب ان عليا حين فله كان افضل
 الخلق لان بعد الامة كان له من خلافه بعد ما بار المشايخ السنية الامة قوله احق وخير من كل
 بعد في بعضي مني ونحوه وعنه عن ابن ابي طالب واجب في لادله للمأخرة والوزارة على الاقوي
 واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير من بزر فاضله لونه وبقية الوعده وذلك لان قوله عليه السلام
 لظاهر الامر من ان يوسع ذكرك من خيراتي واجب بانه لا يلزم منه انه خير من كل وجه ولعل
 المراد خير من البايعات والنفقات والشفعة ورعاية المواقف السادس قوله عليه السلام خير من قول بعض
 على واجب بانه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين كما في قوله
 السابع قوله عليه اللام انا سيد العالمين وعلى سيد العرب فالت عايشه كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم اذا قتل
 على حال هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله انت سيد العرب فقال يا ابا عبد الله الحديث اجب
 بان السيادة من الارض لا الافضلية فان سلم فهو كالحية لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل
 بل في بعض الاشياء الثامن قوله عليه اللام لظاهر ان الله طلع على الارض اخرا منهم ابا بكر
 نبيا ثم اطلع بانه واخرا منهم جبريل احيى ان لا عموم فيه فلهذا اخرا له الجهاد والعبادة فاطمة
 التاسع قوله عليه اللام لما اخذ النبي صلى الله عليه وسلم اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضلته
 قبل لادله لا كاذبه اخا على افضلته لانه لا يادة شفقة عليه اللام للنفقة وزايدة لادله
 وللمدة العاشر قوله عليه اللام بعد ما نعت ابابكر وعمر الى خير فرجنا من من لا عطين الراية اليوم
 لجلالته ورسوله كراة اخر فراد واعطاهما عليا فانه روي انه عليه السلام نعت ابابكر واولا
 فرج من رواد بعث عمر ما يفرح كذلك فغضب النبي صلى الله عليه وسلم له ذلك فلما اصبح خرج الى الناس فمعه راية
 فقال الاعطيني فم فرج من المهاجرين والافضل فقال عليه اللام اس على فقبل انه اراد البعير
 فتعل في عينه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان وصية لم يوجد في غيره فيلزم منه ان يكون
 افضل من عده فيفضل في هذا المخرج لا يجر ان يكون في كل فرقة بل يجوز ان يكون بين كونه
 كراة اخر فراد ولا يلزم به الا افضلته مطلقا بل كونه كراة اخر فراد الحاد عشر قوله لم يرد
 حق النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصلاح المؤمنين على كل فلهذا
 من المؤمنين والمولى يعني الناصر واخصاص على من منى الصاية بنصره النبي صلى الله عليه وسلم افضل من

في

النبوة
 تصغير

فصله
 يهتض منقول ثان لا تركم
 او حال من منقول فلما
 معا والكل الخامس قوله
 عليه السلام

كلم
 اسلم

لا يفسد
 ويحبه ورسوله
 ص

ايضا وليس الاختصاص كثره اسباب التواضع في زيادة فضلها لان التواضع فضل من الله تعالى
فما سلف له ان لا يشك المطيع وينبغي عزه ونبوته الامامة وان كان قطعا لا يشك القطع لا يشك
الظن كسوة لا قطع بان الامامة المفضولة لا يصح وجودها في السلف والواجب ان لا يخلو
ثم عظم عظمته على وجه طيبا بهم فمضى لهم ولم يبقوا ذلك لا يطبقوا عليه فوجب انما عظمه في ذلك القول
موقوف على موافقته الى الله قال الامام في قدره بالفضل اختصاصا من احد الشخصات الا انما باصل فضيلة
لا وجود لها في الاخر كالحال والاحتمال وانما زيادة فيها كونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فبان
الصواب اذا من فضله من اختصاصا بهما لا وجوده الا يمكن بيان مشاركه غيره فيها ويشترط عدم المساواة
فقد يمكن بيان اختصاصه لا في فضله اذ من قبل الى الرحمة كبره الفضائل الاحتمال ان يكون الفضل اذ
ارجح من فضائل كثره اما الزيادة شرعا في منها او لزيادة كبره فلا يخرج بالاختصاص بهما لا في فضله
المقصود السادس في الامامة المفضولة هو وجودها في الفضل من موهبة كماله لا من موهبة عظمته
من الرتبة السابعة في حضوره من احد الصفات والعمل بقوته عند سببها فاختصاصه بفضله المعقول وجوه
الاكثر من ذلك واجل الفضول ريسا ومقدريها فاما موهبة فضله كما هو في الحال المذكورة مستوفى والما في غيره
كما في ما نحن به صده فلا اذ لعل اصل الامامة في الفضل اذ للقبلة في الكمال هو المقام مع موهبة فضله ومساواة
وقوة القيام لموارده ودرجته في علمه وعلمه موارده الزيادة والرياسة اعرف من غيرها اقوم وعلى علم
اعيانها اقدر وفضل موهبة في هذه المسئلة فالفضل افضل انما رتبة كبره اذ في فضل ان العسكر
والرعايا لا يسمعون للفاضل بل الفضول والواجب للمقصود السابع انه يجب علم الصالحين كلهم
والكف عن الخلق فهم لان الله سبحانه وعظمته وانهم عليهم من موهبة في كتابه كونهوا السابقون الاولون
من المهاجرين والانصار وقوله يوم للحزب الذي آمنوا من المؤمنين يوم يبعث الله فيهم قولا والذين
بعد الله على الكتاب رجا بينهم ثم اسم الله سبحانه يستوفى فضله في الله ورضوانا وقوله في الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من المايات الدالة على عظم قدره وكبر مقامه عند الله والرسول
قد علم انهم عليهم من احدى كبره عند الله في القرون قرون من الذين يلوونهم في يومهم ومنا قوله عليه
السلام لا تشقوا احبا من هؤلاء احدكم انتق من اخير الدنيا ما لم يبعث احدكم لا فضيلة وشما قولا عليه السلام
احبا من اخيرهم وخبا بعد من احبهم من اخيرهم فبعضهم في بعضهم ومن اذام قدا اذ من
اذا ان قدا اذ من الله ومن اذ من الله في شجرة ان باخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في كتب الصحاح
ثم ان من علم سريته ووقف على انهم وجد من الذين يلوونهم في يومهم من الله ورسوله كما في
سكت في علمهم وباركهم عما ينسب اليهم المبطون من المطاعين ومنه ذلك في تبيين كبرهم عن الظن فيهم
وراي ذلك بجانب الدنيا وان لا يلوونهم كما في باخذه الى غير ذلك من المايات الدالة على عظم قدره

فارجع

تفسير الصالحين
قال الله تعالى
وما كان الله
ليضل عبدا
وما كان الله
ليهدي عبدا
وما كان الله
ليضل عبدا
وما كان الله
ليهدي عبدا

واقعة صف

نادر جدا ان ادوات الرقعة عليها اما العظم والجوارب الواقعة في الصحابة فاما رتبة من المعزلة
اكثر او قوتها ولا سكت في كبره للفقهاء في فضل عثمان وواقعة حمله الصنيتين والمعزلة من رتبة
منهم من سكت عن الكلام فيها بجملة او تصويبه بجملة طائفة من اهل السنة فان ارادوا ان يستحال كمال
فلا يسكت اذ قال السلف في حق الله دعيه من السلف بملك ما ظهر الله عندها ايديا فليظهر بها النساء
وان ارادوا ان لا يظهر او فقتلهم لا يباطل لوقوعها قطعاً وانما جبر ان الشئ الكائن من الرتبة في
الاخراف بوقوعها والتمسك بالبرهان الصحيح والاصيلة الصحيح اصل من عظم اعلى رتبها
الفرعون قالوا لو شهدوا بآية بطلت لم يقبلها اما البرهان فلا يتم برون شئ من الرتبة في الاما الواصلة
فلا يتم فيستوفى احد الفرعون لا يثبت فلا يقبل عدل الشئ منها والذي عليه الجمهور من الاما من ان المظن في
عثمان وكبار على انها اما ان محرم العقل والحق لا ان بعضهم كالتأني ان يكون سبب الى ان منه
الخطية لا يبلغ الى حد التفتيش ومنهم من ذهب الى التفتيش كالتفتيش في الاحكام خاتمة
لمرصد الواقع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او حجة قوم ومنه لقول الحق انه باهم للمعزلة
والتمسك بغيره فكون الامر بالواجب واجبا والمندوب مندوب والنهي عن المحرم واجبا وعن المنكر مندوب
ثم انه فرض في الاما لافرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرى لان عزمه يحصل به كماله اذ اظن
كل طائفة انه لم يعمه الا فرغم الكمال كبره وكونه عند الناس العزلة من الفضول كمال الاما من
بعض الرتبة في كماله لا يمكن بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يثبت الاما من امتنا كما
في مائة الحردود وذهب في علمه الى وجوب مطلقات اخذوا من قبل السلف في وجوب شرعا
والجانب وانه الى وجوب علمه اخذوا من قبل الجاني بجملة مطلقات فيها بذكر حصة وعقلا وقال انما من
ان بعض الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضرر الامر والعامة ولا يندفع عنه الا بذكر حصة والافلا
والذين يدل على وجوبه عند الاجماع فان التمايل فالتمايل قايلا لوجوبه مطلقات وقايلا لوجوبه باستثناء
الامام فمذاق الكمال على وجوبه من الجمل والكتاب كونه في ملك من يلوونهم في يومهم والذين يلوونهم
بالمعروف من المنكر وانما كبره علمه لبارز بالمرور في التفتيش في المنكر او ليدقق احدكم
على جوارحه في دعواه اختياركم فلا يتجرب واما عدم توقف جواز على استثناء الامام فيدل عليه ان كل واحد من الاحاد
الصالحين كان يستعمل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استثناء واخذ من الامام وكان ذلك شاملا اذ ايقا
فيما بينهم ولم يجد كبره كان اجاعا على جوارحه ولو جوبه بعد علمه بان يامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمأثور والماضي والمحدث من طائفة
احد ما ان يظهر ان لا يصح موجهات لور ان فيه والامام كبره كمالا لظن انه لا ينبغي ان يفتقد
بل سكت في اطراف الشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذ اجوز حصول المقصود بلا اعادة فتمت ما فيها
عدم عجز

اجمع صح

الجمهور

لا كبره
انما لا يصح
المقصود

اصحابه الى حذيره واصل بن عطاء قال لو انني احدثت في شراي من عتق امة في سنة لم يسل
 بعد ما طالعوا كنف الغلاسة وانتهى بطريق الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا
 حكموا بانها صفات ذات اعيان اعتبارية ان الذات العتدية كما قاله الجليلي او حلال كما قاله
 ابو اسحق وقالوا بالاعتدال في استبعاد افعال العباد الى قدرتهم واختصاص اضافة الشرائع الله
 بالعلم له بنى المنزلة على علمه من قبلة الى الحكم بحسبها اخذ الفاعل في عيان وقائه وحوزوا ان
 يكون عيان لا موحى ولا كما فوا ان يخلو في النار وكذا على ما لم يوحى وحكموا بان عليا وطلحة والبربر
 بعد وقوعه الجبل لشدوا على ياقه لم يسل شدا تهم كنهادة المظالمين الى الروح والروح
 فان احدهما فاسق لا يبينه العروبة منهم اي على الواحدة فما ذكر من ذنوبهم الا انهم مستورا
 في قضي عيان وعلى من يقتبسون الى عروبة عبد وكان من رواة الحديث فيروا بان زيدا بن عبد الله
 بن عطاء في التواعد المذكورة وزاد عليه فيقيم التعيين المذهبية اصحاب الى النذل من خداه الجلا
 سح المعردة ومقرطتهم اخذ الاعتراف عن عيان كما لا يطربل عن اصل قالوا بانها متقدرة
 الله م وهذا قرب من سبب جهم حيث نسب الى الجنة وان رستيان وقالوا ان حركات اهل
 الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ كانت مخلوقة لهم كما نوا مكلفين ولا تكلف في الاخرة وان
 اصل المخلوق منقطع عن كونهم ويصيرون الى حود دائم وسكون وحكم في ذلك السكون الذات لا اصل للجنة
 والالام لا اصل النار وانما لا يركب الى النذل من هذا القول لانه لا يتم من صفة حدوث العالم لا فوق
 بين حوادث الاول لها وبين حوادث لا في هذا فقال لا اقول ايضا كانت لا منتهى الى اخرها
 بل يصير الى سكون وتوهم ان ما زعم في الحركة لا يلزم في السكون وكذلك عمل المعركة بالليل جمع الاخرة
 وقيل انه قدر الى اولى احيى الاخرة وقالوا ان الله عالم بموداة قادر بعبادة موداة حي بمجوبة
 فاته ولحقوا هذا القول في العلامات الذين يعتقدون انهم واحد من جملة جهات لا تعد فيه اصلا
 بل جميع صفاته راجعة الى السلوك والاضافات وقالوا امور بدباراة حادثة لا في حال او من احد
 منه العالم مو العلاف قالوا الحق كلفه تعالى لا في حال وسكون وبعضه في حال كماله والتميز والجزو
 الاستحار وذلك لان يكون الاشياء بكل كنه فلا يتصور لها حال قالوا ارادة في غير المراد حصل
 لان ارادة عباده عن خلقه لشيء وخلقته لشيء انما يراد ذلك الشيء في الخلق عندهم قول لا في حال اعني كل كنه
 فاعلم قالوا الى التواتر ما غاب لا معلوم الا بغير عشرين منهم واحد من اصل الجنة او اكرهوا وقالوا لا يخلو
 الارض عن اولياء الله تعالى هم مضمون لا يكذبون ولا يوبقون شيئا من المعاصي في قولهم لا الشرائع
 الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف من خمسة بلين وما به من اصحابه ابو يعقوب الشافعي الطائفة اصحاب
 ابو اسحق بن سيار الطائفة وسوف منها طين القدرة طالع كنف الغلاسة وخلق كلامهم بكلهم المعركة قالوا

وذهبوا

العمود

الهدية

الطائفة

لا يقد الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يري في الاخرة او ينقص من طوبى
 وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية منزهة تعالى عن الشر والفساد لا يكون الا سلب قدرته
 عليها فخير من ذلك ان يربط المطا الى الخراب وقالوا لو كانت حيزوا العمل في حاله على فو غلة وكونه مبداء
 تفعل البعد ان امر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن الثنا وقد اخذوا النظام من العلامات
 الا انه مال الى الطبقتين منهم حال الروح جسم لطيف نازل البدن سران ما الورد في الورد
 الارض في اللبن واليسر وقالوا الاعراض كاللوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كاسو
 مدبب مناهم من الحكمة فانه لا اعراض اجسام ولغيرها ان الاجسام اعراضها قالوا لو كانت حيزوا
 من الاعراض الجتمعة والعلم مثل الجمل كركع الا ان يخلو للكر في تمام الحاشية واخذوا هذه الحالة
 من العلامات حيث حكموا بان حقيقتهما حصول القدرة في القوة العالمة والاعتقاد بينهما باو حار
 هو مطابقة تلك القدرة لمقتضاها وعدم مطابقة ما قالوا الله خلق الخلق الى الخلق
 وقعة واحدة على ما عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك خلق من خلق ادم متوقفا
 على خلق اولاده الا انه لم يكن بعض المخلوقات في بعض النعم والناظر في الكون والظهور
 هذه الحالة مأخوذة من كلام العلامات التالين الخليفة والكون والبروز وقالوا لو كان
 ليس مع انما المجر اجابوا بالعبث في الامور السالفة والآلية وحرف الله العرب عن الاستقامات
 حتى لو ظلمت لانتهم الا ان يان بقله بل فيهم منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده كمال الكذب
 والارجاج والفساد ليس مني منها في وقالوا بالظفر وقالوا الى الرقص في البني على كل
 كنهه وعرفوا من خان بالبرقة مما دون نصاب الركوة كناية وتسه وتعين زيدا واربعة من الاكبر
 مثلا او ظلمه على غيره بالمعصية النقص لا ينسق الاسوار اصحاب الاسوار وقادروا انهم
 فيما ذهبوا اليه ورادوا عليهم ان الله لا يدر على الجبر بعد او علم عده سوا الا ان يان قادر عليه لان قدره
 القيد صالح للمصدين على سواه فاذا قدر على احدهما قدر على الاخر فمعلوم العلم او الاجاد من الله
 الطرف من لا يمنع مقدورية الاخر للعبد الاسكافية اصحاب الى جنة الاسكاف قالوا الله لا يقدر على
 ظلم العقلاء علقا ظلم الصبيان والجانين فانه يقدر على الخيرة اصحاب الجحيم من جحيم من جحيم وان
 حربهم وافقوا الاسكافية ورادوا عليهم فبانه لا من المبتدئين في بيان الاية من سورتي الزمر
 والمحرر والاجماع في الاية على صدر الشريعة لان المعية في الحديث النص حواسر في الجحيم قاسم
 الايمان البشيرة سورتي المعجزة كان في فاضل علماء المعجزة وسوال الذي احدث القول بالتولية قالوا
 للاعراض من اللوان والطعوم والروائح وغيرها كالكات من السمع والروية تقع ابي كوزان
 به تحصل متولدة في الجهم من فعل العير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا العذرة والاستطاعة ملامة البشيرة

وجوب النص على الامم ومبوتة

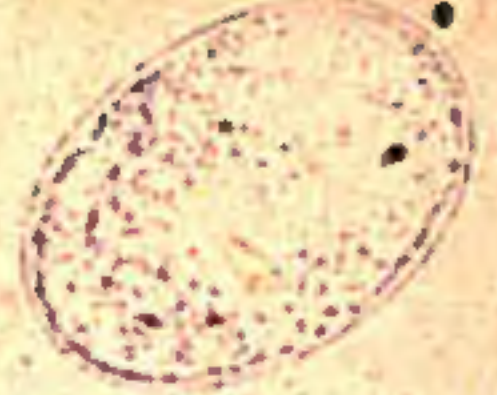
الاسسوار

الاسكافية

الجحيم من جحيم

الزنادقة

البشيرة



قال لايمان هو الموقر والمصدق والمجته والاطلاص والاقرار بما جاء به الرسول وزك كماله وبصيرة كبر
وليس بصيرة ايمان ولا بعضه ايمان وكل من يصيبه لم يجمع على انه كثر فصاحبه عال في ذاته فسحق
وعصم لا يخال له فاسق ومن كل الصلوة مفلا كثر كعدده بما جاء به النبي ومن كثر ما فيه الصفا
لم يفر من قبل شيا ولا كثر لاجل القتل او اللطم بل لانه دليل كعدده وبعضه وبه قال ابن ابي ادر
وبشر المرس وقال لا يستج وللصنم ليس كمن ابل سوعلا الكفر هذه هي الرحمة الخالصة ومنهم من جمع
البداء الى الاراء المذكورة الصالح وان يفر ويحذر من غلطان الغزو الحامسة من كذا وكذا
الاسلامية الفخارية اصحاب محمد بن الحارث بن مواتون لاجل الله في خلق الافعال وان لا يسلطوا
مع الفعل وان البعد مكنب بعد موافقون للمعزة في الصفات الوجودية وحدث الكلام
ومن الرواية بالاصار ووافقتهم على كل ضار من غزو وحسن الفرد وفوقه مشا الاولي العونية قالوا
كلام الله اذا قرئ عرض اذ كانت في شئ كان نهوهم الماسة الزعزاعه قالوا كلام الله عز وجل
وكل من سوغه مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافرا الماسة المستدركه استدركوا عليهم اي
الزعزاعه وقالوا ان كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا الله الواردة بان كلام الله غير مخلوق
الاجماع المتفقون عليه في تبيينه فاولاه بما سدا لقوة حكاية ان خلقا قولهم غير مخلوق على هذا التقيد
والعلم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غرضه الحروف وسده حكاية عنها وقالوا
فما لبنا كلاما الذي خلق قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا العشرة السادسة من كل الفرق الكبار
الجيرة والبرهان فعل العبد الى الله والجيرة متوسطة اي غير خالصة في الفعل الجيرة المحض بل وسط بين
البر والافتقار بنيت العبد كسب في الفعل بل لا يفرقه كالا سيرة الفخارية والفرار به وخالفه لا يشبه
كما جلية ومن اصحاب جيم بن خنوفان التمدني قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسية بل مؤثرة
الاجادات فيها يوجد منها والله لا يعلم التي قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا ينفصل الله بما ينفصل به غيره
به العبد اذ يلزم منه ان ينفصل كالعلم والقدرة ولما يدل القدرة بالهوية كما ذكره الايدي كان اول
لان جهلا لا ينفصل غير الله قدرة والجنة والنار تبيينان بعد دخوله اسما فيها حتى لا ينفصل موجود
سواء الله تعالى ووافقتوا المعتمد في نفي الروية وخلق اسلام والحجاب المعرفه بالعقل قبل ورود
الشيء العرفي السابقة منها المشبهة شهود الله بالمخلوقات ومثلوه بالاجادات ومن لاجل ذلك
فرق واحدة ما يدعى بالمشبه وان الخلق في طرقة فهم مشبهه علة الشبهة كالبساية والكنانة والميزة
وغيرهم كما تقدم من هذا السهم العالم بالبحر والحركة والانتقال والخلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم المشبهة
الحسنة ككفر ونفسه واليهي قالوا لو لم يكن لا اجسام من لحم ودم لا كما للحوم والدماء وله الاعضاء
والجوارح وكوز عليه الملامسة والمصاحبة والممانعة للمخلوقين الذين يزودونه في الدنيا ويوزونهم في

النجار

البرغونية
الزعزاعه
المستدركه

الجبرية

المشبهة

كفر

الكلامية

الافرة حتى نقل انه قال معظم اعنوني عن اللحية والفرح وسلوني عما رواه عنهم مشبه الكرامية
الى عبد الله محمد بن كرام قيل موثقه الكاف وكشف الراء وفقه قبل الله فقه ابن حنيفة وحدثه الدين
وبن محمد بن كرام واقوالهم في التمسك متقدمة خلفه عن انما لا ينفصل الى من يعنونه وبالي مؤثره
فاقصر اعلى ما لا زعيمهم وسوان الله على العرش من جهة العلوية من جهة الصفة العليا وكوز عليه
والنزول واحتلفوا اليها العرش ام لا يلازم بل سوعلى بعضه وقال يصيبهم كرس على العرش بل سوعلى
للعرش واحتلف ابعد منه وغيره من اطلق عليه لفظ الجبرم اختلوا على سوعلى من غيرهم
الجماعات كلها او مشاه من جهة تحت فقط اولاه لرسول كساييل سوعلى مشاه من جماعات وقالوا لاجل الحوا
في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اي على الحوادث الخارجية دون الخارجية عن اية وبه على الله
ان يكون اول خلقه جايص من الاستدلال قالوا البتة والرسالة صنفان فاقبتان بدأت الرسول
سوى الوحي وسوى امر الله بتبليغ وسوى المجرة والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفة هو الله
بسبب تضافه بياض عن اديال وبجيب على الله ارساله لا غير اي لا يجوز اديال غير الرسول وسبح
حين اذ ارسل كل من كل رسول بلا عكس على ويجوز عذراي عن اديال عن كونه رسلا دون الرسول
فانه لا يتصور عذراي عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد اي لا يجوز الاقتصار على اديال
رسول احد بل بد من تنده وجوزوا اما بين في عصر واحد كعل ومعاوية الا ان امام على
عليه وعلى ابيه خلافا لانه معاوية لكن بحسب طاعة رعية له وقالوا الايمان قول الدين الازلي
في اي الايمان سوا الاقرار الذي وجد من الذي خلق قال لم يأت بركم وسواي في الكل على اية
الا المتمدن وايمان المناق مع كثره كايان الايمان لا استواء الجمع في ذلك الايمان والكل
ليس الايمان الا بعد الردة هذه هي الفرق الصالحة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في النار
واما الفرق الناجية المستقيمة الذين قال النبي فيهم من الذين عليا ما انا عليه واصحابي
فهم الاشارة والسلف من المحدثين وابل الله والحاجه ونذ سبهم خالق عن مع مولاه وقد
اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدومه وجود الباري خلافا للثنية
حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدونية وانه قدوم خلافا للثنية
انما علم انه لا يوصف بالقدم متصرف بعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا لثنية الغلاة
لا تشبهه خلافا للثنية ولا ضد ولا ضد خلافا للثنية بطيئة حيث يشاء البين ولا على في شئ خلافا
للخطائية حيث البين ولا على في شئ خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث
خلافا للكرامية ليس في غير واجبة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا يحمل ولا الكذب
ولا شئ من صفات النقص خلافا لمن جردوا عليه كما تقدم من المؤمنين في الاخرة بلا

بينا

الانبياء

الناحية

للمعربة

في شئ

انطباع ولا شاع ما شاء الله كان وما لم يشاء الله لم يكن غني عن المحتاج في شئ الى
 شئ ولا يحب عليه شئ ان اتى بفضله وان عانت بعده لا غرض له ولا
 حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بحور ولا ظلم وسوغه متعفن ولا له حد ولا
 نهاية ولا له الزيادة والنقصان في الخلق والجماد الجسماني حق وكذا الجازا
 والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلق اهل الجنة فيها وظنود
 الكفار في النار ومجوز النفع من المذنبين والشفاعة حق وبشارة رسول المجرأ
 حق من دم الى محمد عليه الصلوة والسلام واهل بيته الرضوان تحت الشجرة واهل
 بدر من اهل الجنة والامام حجب نصبه على المكلفين والامام الحق رسول الله ابو بكر
 ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضل في هذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا
 بما فيه نفي الصانع الثا در العليم او شر كوا انكار البنية او انكار ما علم عليه عليه
 السلام به ضرورة او انكار الجمع عليه كاستحلال الجرامات التي اجمع على حرمتها فان
 ذلك اجمع عليه ما علم ضرورة من الدين فذلك طاعة داخل فيها عدم ذكره والا
 فان كان احاطا طاعة فلا كفر في الله وان كان قطعيا فبغير خلاف واما ما عداه
 فالقيام بمتدع غير كافرو للفتنة في معاملة خلاف موخرج عن قضا هذا
 قال المصنف ويحكم هذا الكلام من كتابك الموافقة ونسأ الله تعالى
 ان يثبت قلبا على دينة ولا يزيف بعد الهداية ويعصنا عن الغواية ووفقنا
 للاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه واولاده والاتباع
 لهم باحسان ويعفو عن طغیان العلم وما لا يخلوا عنه البشر من الشهوة والزلل
 وان تعاملنا بفضله ورحمته انه لئول العفو الرحيم والحواد الكريم
 وانا اقول هذا ما نسير لنا بعون الله وحسن توفيقه من شئنا مشكلاته وتوهم
 وتوحيج معضلاته ويحترس ما يله وتقرروا لايه من حديق عن الاطباب
 الممل والايجاز المخل ومبشرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الايتول
 وما يمكن ان يملك في دفنها من الاجرة تنفع الله الطالبين وجعله ذخرا في يوم
 الدين انه خير موقع ومعين قال الشاعر قد وقع الفراغ من ليلة يوم السبت
 قرب العصر من اويل شوال في سبع وماناية تحوي به سمرقند صيبت عن الاقا
 والبيات حينا الله وبعم الوكيل نعم الملوك ونعم النصير وصل الله
 على سيد الانام واله الكرام وصحبه العظماء وسلم تسليما كثيرا

بعد

مقدم

المهم 2 ام الون

كثيرا وخرج من تحرر هذا الكتاب الشريف في شهر اللطيف
 اقل عباد الله الملك الفتي حسن بن حسين الرضائي الجليلي متقه الله
 ولاداده وكثرة من الطالبين به وباشا له في عصر يوم الخميس من عشرين
 رمضان المبارك سنة ثمان واربعين
 وثما مائة الهجوتة بتوفيق الله تعالى
 اللهم اغفر من نظره
 لوالديه ولوا

بسم الله الرحمن الرحيم



صاحبها

بسم الله الرحمن الرحيم
 وقد سأل حقايقه بين الماتريدي والاشاعري - فخصتها في رسالة بعض العلماء لتكون لكل طالب
 وغاية الارشاد الى المطالب منها ان الاقرار بما لا يما عند الماتريدي والاشاعري على الشرعية وذو
 اليها بعض حقايق الماتريدي وحل هذا المبحث في علم الكلام ومنها ان الكفا غير حاطة في الفروع عند الماتريدي
 والاشاعري على خلافه وحل هذا المبحث في اصول الفقه ومنها ان اصل الامان لا ينقل الزمان ولا ينقص
 حلقا للاشاعري وموضع بيانه في علم الكلام ومنها انه لا يصح ان يقال اننا نؤمن ان الله تعالى لا يزل
 والاشاعري على خلافه وما خذ عننا في علم الكلام ومنها ان من حصل في ساحل الجبل ولم يصل الى قمة
 من يخصص في ترك الامان بالصانع بعد ان بلغ وتساوده الزمان للنظر مع سلامة العقل والحواس ومقدور في الاعمال
 فالما تترديه على انه معذور في الاعمال وغير معذور في ترك الامان بالصانع والاشاعري على كونه معذورا في العمل والمبحث
 في حل حقايق اصولي معروف ومنها ان العقل لا يدخل في الشرع لرب الماتريدي ومردود عند الاشاعري وبيانه
 ان افعال الله تعالى بحرية قليلة لا غرض في الماتريدي الى حوازه والاشاعري على خلافه وتفصيله في
 الاصولي ومنها ان صفة التكوينية متغيرة كثر الصفات القديمة عند الماتريدي فخلية اعتبارية
 لرب الاشاعري ومنها ان السعيد قد يخلق وبالعكس عند الماتريدي بتغيرات فينا وفيه دون الاشاعري ومنها
 ان التكويني غير المخلوق عند الماتريدي وغيبه لرب الاشاعري في لغة بعض اشعة النزاع في المسئلة ومنها
 القول بالخال فان المفهوم من تصور صدر الشريعة في بحث المقدمات اتفاق الماتريدي على القول بالخال والاشاعري
 على خلافه الا ان البطلان وانما المرحلي ومنها ان اصل الرسل واجب لا انكر الاشاعري والمثبتون الماتريدي
 على غير الوجوب وحل بعضهم النزاع لفظيا ومنها ثمة حكمه كل فعل عند الماتريدي دون الاشاعري
 ووفق الثقة اليها ومنها وسيط فضل العبد في خلق الاعمال وجبر الاشاعري ومنها ان الكون
 مع العقل عننا حلقا لبعض الاشاعري

عبد السلام لا يعلم مولفها
 ونفعها ما عسى يجني

هذا كتاب في حقايق الماتريدي والاشاعري

هذا كتاب في حقايق الماتريدي والاشاعري
 في حقايق الماتريدي والاشاعري
 في حقايق الماتريدي والاشاعري
 في حقايق الماتريدي والاشاعري

